

後現代不是現代的終結與取代，
而是對於現代之侷限與僵化
永不停止的後設批判。

尼采到底有多後現代？

李晏佐 著

Friedrich Wilhelm Nietzsche

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com

作者簡介

李晏佐

東海大學社會學博士。曾獲科技部與德國學術交流總署博士候選人赴德研修計畫、科技部獎勵人文與社會科學領域博士候選人撰寫博士論文等學術獎助。現任東海大學人文創新與社會實踐計畫博士後研究員，致力於開發「遊戲做為創生」或「遊戲玩轉社區」的社會創新實踐。

Cover Design 職日設計 Day and Days Design

尼采到底有多後現代？

後現代不是現代的終結與取代，
而是對於現代之侷限與僵化永不停止的後設批判。

李晏佐 著

Friedrich Wilhelm Nietzsche

不合時宜的權能意志

── 黃厚銘（國立政治大學社會學系特聘教授兼系主任）

馬克思在〈路易波拿巴的霧月十八〉這篇文章開頭說道：「黑格爾曾在某處說過，一切偉大的世界歷史事件與人物，可以說都出現兩次。他忘記補充一點：第一次是做為悲劇出現，第二次是做為鬧劇出現。」對我來說，這句話也可以用來點出刻意模仿追隨的窘境。換言之，為了拚命證明自己的不落人後，後進者總是比真正的領先者更為固執僵化地遵守他心目中領先者所持的標準。這普遍現象當然也展現在學術後進國家的台灣。不論是追求量化形式化的 I 級人學術評鑑制度標準、還是把科學與實證主義當作學術研究的唯一模範、甚至是以某種特定的美國模式與美國化，當作所謂國際化全部內涵等等，都是如此。因此，在台灣的主流社會學界，總是狹隘地主張社會學只能是一門經驗科學，以莫頓（R. K. Merton）可以被經驗驗證的中程理論來定義理論，把量化研究的邏輯當作研究方法教學的主軸，即便是質化研究也非得援引以為資料分析時可能毫無觀點預設的那種版本之紮根理論。以致，為了能夠在國際學術舞台佔有一席之地，也主張必須大幅削減理論在教學與研究上的重要性，從而把社會學理論的課程排除在博士班的必修課程之外。但殊不知，即便是在美國的知名大學中，學者也不見得如此斤斤計較期刊的等級或 IF 值，社會學研究所的研究方法訓練中，有可能指定閱讀伽達瑪的詮釋學原典，以及，整個以美國為代表的主流社會學發展，也只是包含國力在內的一些歷史機緣的結果，既無必然性，亦非普世標準。

因此，在台灣的社會學研究所訓練中，以理論研究為博士論文主題是不合時宜的。更何況還是以一個哲學家、一個發瘋的思想家尼采為對象，更是不

智。而東海大學社會系畢業的李晏佐博士，就做了這麼一個既不合時宜，也瘋狂的決定，但卻真的寫出了一本內容嚴謹充實的博士論文。這當然也要肯定他的博士論文指導老師鄭志成教授的教導與支持。而我，身為這本論文的口試委員之一，既感到很榮幸，也很樂意幫晏佐這本博士論文的出版撰寫推薦序。更何況，就我所知，晏佐這本博士論文通過口試時的成績，當時也是創下了東海社會學系歷來的紀錄。顯然，不只是我，其他口試委員也都給予極為高度的肯定。此外，我們也必須肯定政大社會學系的顧忠華教授在退休後創立的「開學出版社」願意支持本書出版的慧眼。

晏佐的這本博士論文是以《尼采到底有多後現代》為題。為了與哈伯馬斯對尼采的論斷相對話，他不只需要充分掌握哈伯馬斯的論述，也整理了後現代在藝術、哲學與社會等領域的發展，並從中建立了三種不同內涵的後現代狀況之理念型，以便定位尼采的思想。隨後，他又回顧了尼采思想在德國與法國的繼受，因此也必須討論海德格、傅柯、與德希達等當代思想家的相關作品，並順便釐清哈伯馬斯對他們思想的誤解。與此同時，當然他亦必須熟讀尼采的著作。而從這本博士論文的寫作過程與成果來判斷，晏佐不只花了一年到德國進修，也有能力直接閱讀與徵引尼采全集的德文版。我必須強調，這本論文不僅展現出晏佐的學術研究與論述能力，更可貴的是他的決心與意志。套用尼采的說法，這過程與成果就是晏佐不斷超克自我，充分發揮其權能意志的表現。超克人的權能意志，正是有別於奴隸與群氓的妒恨與求同，而是願意承擔孤獨，走上一條人跡罕見的道路之決心。

作為一本篇幅超過兩百頁的博士論文，我當然無法簡單地摘述本書的論證。但簡單說，晏佐主張的是，尼采並非哈伯馬斯心目中相對主義與虛無主義的後現代思想家，而是強調多元、差異與流變，又持續對那種自以為是、自我感覺良好的現代性進行批判的後現代。在晏佐的理念型建構下，他傾向於認為尼采是「去正當化型」的後現代，而非哈伯馬斯以為的審美的、非理性的後現代。藉此，這本論文的貢獻在於，指出尼采的思想並不能被簡單地理解為反啟

蒙，而是以尼采對同為啟蒙運動代表的盧梭與伏爾泰之不同評價為例指出，他只是反對受限於平等與革命訴求的啟蒙，而強調個人的轉變與提升。同時，尼采的思想亦非所謂的相對主義，而是在追求「生命健康」，並以其觀點主義的立場探問達致健康的各種可能性。只是，如果讀者期待的是一本逐章依主題解釋與分析尼采思想的著作，可能多少會感到失望。因為晏佐對尼采的呈現是穿插在他和哈伯馬斯的論辯，以及他對傅柯、德希達等人思想的討論之中。儘管如此，我能保證的是，晏佐對尼采思想的闡釋都是有所本的。

實際上，我個人也是在近年來在葉啟政老師的引導下，才跨出社會學的領域，以每週一次的讀書會，逐本、逐字、逐句地慢慢進入尼采的思想。而我對包括尼采在內的後現代思想的認識，也是因為這個機緣才脫離那種「不存在真理」這句話究竟是不是真理，這類自相矛盾的弔詭之粗淺見解。晏佐這本博士論文對尼采思想的解讀與我個人的看法可以說是大同小異，甚至我們也一樣都是以哈伯馬斯對後現代的相對主義與虛無主義之論斷為對話的分離點。為了更加深入尼采思想的特色，我們也都處理了尼采與傅柯思想的異同。但當然，一篇論文與一本博士論文的份量是無法相提並論的，因此，讀者可以放心的是，晏佐的這本論文的內容涵蓋得更廣，還旁及前述的德希達、阿多諾與霍克海默等人的著作，對尼采思想的引述也更多。簡言之，晏佐對於德法後現代思潮的掌握是全面且深入的，也絕對是值得參考的。

也因為這本論文的涵蓋面很廣，非要挑剔地求全責備，當然也絕非不可能。我在參與過晏佐這本博士論文的口試之後，就極力邀請他加入我們的讀書會，目的也在於同樣在近年投入於尼采思想著作的閱讀研究，在平行發展了數年之後，交流對話絕對有助於相互的提升，只可惜因緣際會，這件美事並沒有實現。以葉啟政老師所發起的尼采讀書會來說，我們更加強調的是以正反情愫交融（ambivalence）和含混性（ambiguity）做為掌握尼采思想特色與其當代意義的進路。這其實多少已經展現在晏佐筆下尼采並非單純地反啟蒙，而是注意到「啟蒙的雙重性格」之論斷。然而，也因此，不同於晏佐為了反對哈伯馬斯

以審美的非理性主義來解讀尼采，他傾向於認為後來的尼采已經不再強調酒神文化與日神文化的差異。但我認為，除了尼采自承的黑格爾辯證法色彩以外，其實尼采對《悲劇的誕生》中對原初希臘悲劇的肯定與其後期發展的感嘆，一直到他對華格納的態度轉變與對其歌劇的批評，都可以用正反情愫交融與含混性來加以理解。簡言之，尼采並非主張片面地以酒神精神來取代日神精神，而是嚮往一種結合了酒神精神與日神精神的文化。只是在日神精神或理性獨大的時代，必須格外強調酒神精神的不得不然。以及，以相對主義和多元主義的差異，和含混思考（斷而未斷）與形式邏輯（斷而再斷）的不同為進路，將更能呈現尼采思想的特色，及其與啟蒙現代性和科學理性在思考邏輯上的不同。

此外，在討論傅柯對於尼采系譜學的意義之討論中，我要提醒的是，根據尼采的重要翻譯者與詮釋者凱思．安塞爾－皮爾遜（K. Ansell-Pearson）的考證，其實尼采自己的著作中，並沒有對起源（Ursprung）與來源（Herkunft）和發生（Entstehung）有所區分。而根據我個人有限的閱讀，也是如此認為。這或許是傅柯所自稱的，「對於像尼采思想那樣的思想，表示致敬的唯一方法就是去運用它、改變它、讓它呻吟、讓它抗議。」但也因此，這些說法做為對傅柯思想的徵兆式閱讀之根據是很重要的，要以之凸顯尼采思想意涵，卻還是需要更加謹慎。雖說，我大體上也同意以偶然、斷裂與權力關係等等，來解讀尼采的系譜學取徑有別於既往歷史學之處。

無論如何，晏佐這本博士論文對於尼采思想的理解，特別是其與後現代思想的異同、以及對於德法思潮的發展，還有哈伯馬斯的主張等等，乃至於後現代狀況的諸多面向，都已經做出完整而堅實的貢獻。而不論是以「去正當化型」的後現代來定位尼采，或是進一步相對於哈伯馬斯「未完成的現代性」，而提出「不會完成的現代性」來掌握現代性與後現代性的關係，都還可以見到晏佐的創見。我很高興看到這本博士論文的完整出版，也樂意向讀者們大力推薦。

萬毓澤（國立中山大學社會學系教授）

過去幾年間，我恰巧有許多機會閱讀晏佐各式出色的作品，一再留下深刻印象。當我得知其博士論文有機會以專書形式出版，便毫不猶豫同意為其撰寫推薦序。

本書以「現代與後現代之爭」為論述主軸，深入考察了後現代的三種理念類型（第二章）、尼采在德國與法國的繼受（第三章）、哈伯馬斯的現代性方案（第四章），以及哈伯馬斯對尼采、傅柯、德希達的詮釋（第四、五、六章）等主題。其中第四、五、六章透過爬梳尼采、傅柯、德希達的學說，相當有系統地對哈伯馬斯進行了反批判。全書結構井然、旁徵博引，是深思熟慮之作，值得華人社會學界重視。

晏佐是東海大學社會學博士。他選擇這個論文題目，有雙重的意義。

其一，這本論文由頂尖的社會思想史專家鄭志成教授指導。晏佐寫這本論文，頗有繼承鄭教授衣缽的味道。

其二，寫這個題目，必須在歐陸社會思想史、哲學史、知識社會學、社會理論等領域進行全面的探索，不僅吃力，且以目前的學界生態而言，對求職幾乎沒有幫助；但晏佐仍願意為之，代表他對治學有所堅持。這份堅持的精神，在一切強調速成、績效的今天尤其難能可貴。

本書的討論對象，幾乎都是人文社會科學界長久以來爭辯不休的議題。乍看下，很容易擔心本書的打擊面太廣、戰線延伸太長。的確，若書寫者的功力不足，很容易落入面面俱「不」到的窘境。然而，除了文獻梳理極為紮實外，晏佐在本書中還展現出他對不同理論觀點的整合及批判能力，讓這本書不是單純的尋章摘句之作，而是具有獨到的理論貢獻。我尤其推薦讀者閱讀晏佐對哈伯馬斯提出的反批判，並嘗試評估他的觀點是否合理。

社會理論與社會思想史的研究，能夠針對社會學使用或預設的各種概念架構、存有論與思維模式（認識論）提供深刻的反省，從而啟發新的視角。然而，這樣的研究在（台灣）社會學界卻不太討喜，殊為可惜。我極為樂見有青年學人願意在這個困難的領域辛勤耕耘，也期待晏佐未來在台灣甚至國際的人文社會學界發光發熱。是為推薦序。

作者序

人如何成其所是

緣起，我的博士父親

如果沒有我的老師，這本書就不會誕生。我的老師鄭志成，有著百科全書式的心靈，德國人的準確與嚴謹，但是他謙虛和藹的性情，始終以禮待人的態度，總是讓我在學無止境的壓力下能夠「快樂」學習。曾幾何時，這位在德語文中所謂的「博士父親」(Doktorvater)，就這樣成為我知識上的模範，以及生活上的支持。

認識志成是十五年前 (2004) 的事情。

那一年我剛考進東海社會所，喜歡這個系所提供的多元課程。帶著對人文社會理論與思想的莫名熱愛，我馬上面臨了痛苦的選擇難題：「身體與文化理論」、「物質文明與資本主義」、「政治暴力的文化研究」、「現代性的關鍵議題」、「文化社會學專題：從意識型態批判到論述分析」。天啊！這麼多看起來又硬又有趣的課程，我該如何選擇？經過系上助教和學長姐的提醒（一學期不超過三門課，免得吃不消），最終在兩門必修課之外，我選擇了高承恕老師的課程「物質文明與資本主義」。儘管遺憾卻不含淚，因為這位在社會學界有「北葉南高」尊稱的高承恕老師，其迷人手采輾壓了各種選擇障礙，我也在那門課當中透過布勞岱爾的文本打開了研究的視野。親炙大師，成就達成。

放棄了其他課程，特別是同樣深感興趣的、由志成和黃金麟老師合開的「現代性的關鍵議題」，除了各種瑣碎因素之外（例如我不想在晚上上

課），其實也是因為，我至少還可以在每週五早上的碩一必修課「社會學理論」中遇到志成，於是也就不那麼難過了。話雖如此，我在當時對於前一年才加入東海社會系的志成，並沒有太多認識，單純只是想要多認識老師、多學習理論知識。對於一個剛考進社會所的非本科生來說，我既不算聰明（當時是備取第二名考上的），也沒有特別勤奮（聽聞某些學長姐與同學已近焚膏繼晷），如此普通的資質面臨志成在課堂上的講授與帶領討論，雖然每每沉浸在知識的樂趣中，然而每當聽到同學們精采的提問與應答時，我卻時時處在不懂如何提問、不知如何討論的焦慮中。那時的我，面對理論家的文本固然無法輕易理解，就連想要針對文本中的疑難處提出質疑的能力都沒有，甚至還常常被志成綿密的論證帶得團團轉。但是課堂自由且開放的討論氣氛仍是令人愉快的，志成的深度提問與精準應答也每每令人折服，我對他的好感也日益增加。

課程要求的期末作業是一篇學期論文，我因為在課堂上報告了齊美爾《貨幣哲學》的第六章〈生活風格〉，深感興趣，於是選擇以此為主題進行撰寫，完成了人生第一篇小論文：「齊美爾論主體文化與客體文化——從〈大都會〉回到〈生活風格〉試論其現代性理論」。學期結束後也大膽請志成給予評語，想不到他百忙之中真的抽空回覆。我得到的評語是：「本論文架構緊湊，且論述用字夠嚴謹，可以讀出作者的理論論述具備一定程度的基礎；格式部分仍有待加強，尤其是引文出處的註明；文章破題部分關於『現代性』及其特徵的討論可以再深入，呼應齊美爾的『現代性』性格。做為學期論文，名符其實可以獲得『1』的成績。」

這樣的評語對當時的我來說，具有莫大的鼓舞效果，彷彿肯定了我這個入門者，有資格在這裡學習做研究。隨著和志成的互動越來越多，我也慢慢萌生找他當論文指導教授的念頭，想跟著他好好學習。於是在2005年夏天，某個異常炎熱的午後，我走入他的研究室，向吾師拜師學藝，就這

樣跟在他身邊學著讀書，學習做人。我不記得那一天我們到底說了什麼，但是我仍記得他的笑容。

致敬，我的求學時代

從碩士班到博士班，從2004-2017年，只要我還在學，只要他有開課，不論是大學部還是研究所，我多半都會參與。當時身為新進教師的志成，幾乎年年必須輪流開設大學部兩大班一整年的必修課程：「社會思想史」或是「社會學理論」。每當上課鐘響，古典樂音奏起，志成就會說：「跟各位問好，我們開始今天的課程……」，演講課就這樣開始了。兩門課我各聽過數次，都當過課程助教。撇開作業之繁重、評分之嚴格不談，課程節奏和緩適宜，內容既深且廣，每次上課都令人享受其中，對研究生來說更覺受益無窮。現在想來，慢慢才意會到這些如何形塑了我的知識基底。

除了一年在德國學術訪問、一年被國家徵召服役，再扣掉兩次寫論文的閉關趕稿，十餘年間我大概參與了志成提供的二十幾堂各種不同主題的課程，社會學基本概念：理論與思想史、社會理論的關鍵性演說、齊美爾的「貨幣哲學」、齊美爾的社會理論、行動理論、社會科學的邏輯、伽達瑪的詮釋學——閱讀「真理與方法」、歷史與社會、文化生活史：十五世紀迄今、正義的理論與不正義的現實、啟蒙－現代－後現代：「現代性」觀念史的考察、後現代速成、什麼是後現代、理解社會學一百年、韋伯的文化科學方法論、韋伯的價值學說、等等。每門課都設定在必須燒腦好幾天的難度，缺乏挑戰性的文本，不會出現在他的課堂上，因為「容易的東西就留給心智簡單之人」，這是志成的堅持。附帶一提，我的老師是位韋伯專家，曾經在德國攻讀博士學位期間，參與編纂韋伯全集「法律社會學」的工作。我們都想聽志成講講韋伯，結果他總是說：「等到我沒別的課可以開，我再來處理韋伯吧！」直到2013年，韋伯著作開始迎來百年紀念，期

待將近十年，終於盼到他重拾韋伯研究，開設韋伯專題，也不用再擔心發生「在韋伯專家底下學習十餘年，卻對韋伯一竅不通」的窘境了。

不僅如此，約莫在2010年之前，東海社會系也曾在志成的推動下，陸續籌辦了好幾次理論與思想的系列演講：「社會的理論」（講題包括傅柯、魯曼、阿多諾、後殖民、德希達）（2007）、「做為方法」（講題包括歷史、女性主義、左派、統計、意義的理解）（2008）、「社會學的基本概念」（講題包括形態、場域、國族、理性、東亞現代性）（2008），邀請全台灣的青年社會學者前來交流。2006年起也由東海發起「經典論壇」活動，數年間與世新大學社會心理學系輪流舉辦。東海自己的場次包括有齊美爾的〈社會如何可能？〉（2006）、韋伯的〈中間考察〉（2008）、傅柯的〈這不是一只煙斗〉（2009）、哈伯馬斯的〈知識與興趣〉（2012）。閱讀、思考、討論，讓單純的生活變得充實，讓辛苦的學習變得有趣。

此外，彷彿嫌書還讀得不夠多似的，我們幾個同學在志成的建議下，從碩一暑假就開始組織運作讀書會，幾年下來陸續有許多學長姐學弟妹參與其中，饒富活力。最早從思想史介紹讀起，繼而古典社會理論（齊美爾、涂爾幹）、法國當代思潮（羅蘭巴特、傅柯）、當代社會理論引介（魯曼、哈貝馬斯）、政治哲學（羅爾斯），當然還有尼采。曾有一小段時間，志成被我們的毅力「感動」，會來參加讀書會。後來因為他教學負擔越來越重，指導學生也越來越多，慢慢就退居幕後默默支持了。2012年我因為出國，讀書會也終於在難以維持的情況下結束了。同窗好友仔細閱讀，熱切討論，仍是令人懷念不已的美好時光。

也是在這十餘年的課程、演講、經典閱讀、讀書會的磨練下，跟著志成逐漸養成了我的知識體系與學術品味。大致上在不脫於意義的理解與詮釋、社會科學的方法論、啟蒙現代性及其反思、當代社會文化思

潮幾大類主題之下，德語世界為主的人文社會思想與理論構成了我的思考架構。就此來看，儘管本書所研究的，是與法國當代思潮更親近的尼采與後現代，然而其中一切的思路探究，都不可避免地與我所熟悉的學術傳統對話著。我也正是運用了韋伯的方法論思考，才找到梳理後現代思潮的辦法。於是在本書中，處處都能發現我的學習痕跡散落串接在各處。因此，本書既是從我熟悉的視野出發去探索未知，也是回過頭來對我熟悉的知識展開最直接的批判與反思。正如尼采所說，「絕不保留或隱瞞任何可能反對你思想的事物！發誓做到這一點！此乃思想的首要正直。你也必須每天向你自己開戰。」

遇見尼采，轉換觀點

但是，為什麼在這樣的學習歷程中，我最終選擇尼采與後現代做為博士論文主題？不論是在意義的理解或是啟蒙現代性等課題，或是長久以來在社會學界接收到關於後現代的各種刻板印象，老實說，這個研究主題曾讓我心生抗拒。理論研究在台灣社會學界早已居處邊緣，「尼采」和「後現代」與社會學有何關聯，更是令人費解。這這這，難道不是一條不歸路嗎？

遇見尼采，實屬偶然，也可能是命運之必然。閱讀尼采的機緣來自志成推薦，記不得是何年何月，他推薦我們閱讀具有論證性、因而比較可以推敲討論的幾部尼采作品，像是《道德系譜學》、《悲劇的誕生》、〈歷史對人生的好處與壞處〉。無奈不曉得是當初尚未開竅，或是中譯本品質不佳，讀完之後並沒有任何特別感受。再次引起我興趣的，反而是後來閒暇時閱讀的一本小說：臨床精神醫學師亞隆（Irvin Yalom）所寫的《當尼采哭泣》。

小說一方面從存在心理學切入，探討死亡、存在、無意義等人生課

題，與我大學的心理學背景頗為親近；另一方面對於尼采的個人生平與性格有許多著墨，讓我對這個時時發生偏頭痛（我完全感同身受）、生活不斷受挫的主人翁益發入迷，加上當時家中親人面臨生死課題，自己又面臨某種人生感受打結的情況下，尼采讓我看見了不一樣的可能性。

那麼，尼采在哲學系是如何被閱讀與討論的？我開始對此感到好奇。隨著社會學系的課程已經無法完全滿足我的知識興趣，博一時我開始到哲學系旁聽各種課程。當年適逢楊婉儀老師在東海任教，很幸運地旁聽了她講授的西洋哲學史（一）、尼采《希臘悲劇時代的哲學》、尼采《查拉圖斯特拉如是說》等課程，終於開啟了我對於尼采的研究興趣。隨後不曉得哪來的傻勁，自己在社會系開設了一門選修課程：「尼采與社會理論」，帶著學生一起研讀《道德系譜學》，並試著考察尼采對於當代社會理論的影響。在這過程中，慢慢發現對於當代社會理論的掌握與反思，實難對尼采存而不論。同一時期，志成也開設了「後現代速成」、「什麼是後現代」等課程，於是尼采就逐漸成為我博士論文的思考之一。

不過，興趣歸興趣，一位社會學博士生想要研究哲學家尼采，這樣的念頭顯然相當不合時宜。我雖然沒有強烈的「社會學」自我認同，並不覺得學科之間的界限之分如此重要，一開始也只是將博士論文的研究方向定調於「現代性批判」。然而我也逐漸察覺到，如果我永遠只在社會學裡面學習社會學，堅持經驗研究而遠離哲學，我可能難以意識到自己的盲點。於是憑藉著對於尼采思想的興趣，我藉由他試著走出舒適圈。出走並不等於永不回頭，但是出走才有可能看見更多，從而用不一樣的視角回頭看待自己。

話雖如此，要形成一個博士論文的研究問題，終究沒有那麼容易（好啦我承認，是我不成熟的構想屢屢闖不過老師的把關）。尼采被我放進論文構想之後，我和志成仍然在研究問題的定位上沒有共識，不只我自己

抗拒踏入後現代，就連他也遲疑這樣的構想是否可行。2013年從德國回來之後，一兩年間來來回回幾個研究構想，都無法讓我們彼此滿意。志成雖然不免擔憂這樣的主題對於日後求職沒有幫助，卻也容忍我不顧俗世所求的「任性妄為」，讓我隨著興趣做著乏人問津的理論研究。而跟在他的身邊，儘管始終是快樂學習，心裡其實仍是戰戰兢兢。因為寫出的論文丟了自己的臉不打緊，讓老師失望才真是會令人無地自容。他總說：「我相信你可以的！」而我總是覺得自己還不行。

直到某次與志成在東海校園裡的文理大道散步討論，走了又走，聊了又聊，我們彷彿各自放下了某些堅持（事後來看，顯然我們當初對尼采和後現代都帶有種種刻板印象），終於願意試著透過後現代的討論，檢視尼采在社會理論關於現代性的論述系譜扮演什麼角色。「尼采到底有多後現代？」這個問題就這麼誕生了。研究問題一旦確立，不論戰線多長多深，論文的整體架構就會自然到位了，剩下的就是盡力在時間之內完成。十年磨一劍，終於還是磨出來了。

為所有人，不為任何人

畢業之後，我一直以為這本論文就會靜靜躺在圖書館的某個深處，不再有人聞問。反正我已經釐清了自己的問題，那麼或可像馬克思說的：「既然我們已經達成了我們的目的——澄清自己的問題，我們就讓原稿留給老鼠的牙齒去批判了。」隨後我也發現，社會學界普遍認為我寫的是一本哲學論文，而不是社會學論文，因而往往難以進入學界的討論。而我自己隨後的工作，也多半屬於在實際場域從事社會實踐的研究計畫，日常事務瑣碎且耗時，研究方向也天差地別，因此根本沒有時間將博士論文的某些篇章改寫發表。何況單獨抽出某一篇章發表，都會面臨來自四面八方的追問。

直到2019年11月，我應邀參加第五屆兩岸三地華語尼采學術研討會——「尼采哲學與思想啟蒙」，好不容易擠出一點時間，摘要改寫了博士論文的部分內容，以〈新尼采與新啟蒙〉為題，大膽與哲學界交流我的研究成果。口頭報告結束之後，現場問答出乎意料踴躍，但不出所料，問了很多我在博士論文中才能詳加回答的問題。會議結束後，擔任該場次與談人的劉滄龍老師，鼓勵我將博士論文出版成書，甚至主動協助詢問出版社的意願。因著這樣的鼓勵，我於是重新把這件事情放在心上，並打聽各種可能的出版管道。經志成打聽探問，最終在黃崇憲老師的引介下，將這本論文交給顧忠華老師主持的開學文化出版社，這件事情才終於拍板定案。衷心感謝各位師長的協助。

最後，這是一本怎麼樣的書？適合什麼樣的讀者？如果這本書，可以視為我對尼采開啟之問題所做的解答；那麼，作者現在也大膽向讀者提出挑戰，期待讀者勇於做答。

該如何閱讀本書？如果完全沒聽過尼采，想要從頭開始，那麼建議先從尼采傳記讀起。祖戴克的版本最平易近人，薩弗蘭斯基的版本亦值得推薦，德勒茲的版本最具特色但較具難度。讀完之後仍有興趣，或是已對尼采有一定掌握，則可閱讀本書前三章。如果只是想要知道什麼是後現代，可以直接閱讀第二章。更進一步，如果熟悉歐陸近代哲學或是當代社會理論，不論是法蘭克福學派、傅柯、德希達任一，那麼便可繼續挑戰本書後三章或其中任一章，各章也對認識這些思想家提供了一些有用的參考。如果你是一位想要從事理論研究的初生之犢，想要見識怎麼向大師嗆聲，那麼整本書可以當做對大師（哈伯馬斯）的反批判來參考。

「殺不死我的東西，將使我更強壯。」尼采在病痛的折磨中淬煉其思想的強健，我也期許讀者在閱讀的挑戰中不斷自我超越。是為序。

目次

推薦序 黃厚銘——不合時宜的權能意志 004

推薦序 萬毓澤 008

作者序 人如何成其所是 010

Chapter—1 緣起：在現代與後現代論爭中的尼采 020

Part 1 | 尼采身上的「標籤」 020

Part 2 | 哈伯馬斯的現代性計畫 026

一、論爭的象徵性「起點」 026

二、對焦問題：貝爾的新保守主義診斷 029

三、形塑觀點：哈伯馬斯的現代性診斷 033

Part 3 | 審美取向的非理性主義：哈伯馬斯對尼采的後現代定位 036

一、酒神救贖論 037

二、審美品味認識論 040

三、反對哈伯馬斯：尼采不等於審美取向的非理性主義 042

Chapter—2 什麼是「後現代」：理念型的考察 054

Part 1 | 方法 054

Part 2 | 後現代的各領域狀況 058

一、藝術領域的後現代 058

二、哲學領域的後現代 065

三、社會領域的後現代 073

Part 3 | 後現代的三種理念型圖像：去分化型、去正當化型、去生產導向型 091

Chapter—3 同一與差異：尼采在德法的不同繼受 102

Part 1 | 德語文化區：政治的扭曲與哲學的釐清 105

一、初期繼受：詩性的尼采 106

二、政治化詮釋（一）：法西斯主義的推崇 108

三、去政治化的哲學詮釋（一）：尼采思想是否存在著「體系」？ 111

四、去政治化的哲學詮釋（二）：海德格的形上學詮釋典範 113

五、政治化詮釋（二）：馬克思主義的譴責 117

Part 2 | 法語文化區：後結構主義的時勢造英雄 122
一、時勢之趨：從存在主義到反人文主義 122
二、英雄登場：反辯證法與反人文主義的法國「新尼采」 127
Part 3 | 尼采詮釋的同一取徑與差異取徑 136
Chapter—4 中間考察：區別「對現代性的批判」和「後現代」 142
Part 1 | 做為反啟蒙與無規範性訴求的後現代 146
一、哈伯馬斯的區分判準 147
二、反對哈伯馬斯：去正當化型後現代的區分判準 156
Part 2 | 尼采做為反啟蒙 165
一、哈伯馬斯的詮釋 165
二、反對哈伯馬斯：尼采與啟蒙的雙重性 168
Part 3 | 後現代做為現代的後設批判：從「現代性的尚未完成」到「現代性的不會完成」 174
Chapter—5 法國的新尼采（一）：傅柯的主體化 180
Part 1 | 傅柯做為研究非理性的非理性主義者 182
一、哈伯馬斯的詮釋 183
二、反對哈伯馬斯：研究非理性，不等於走向非理性主義 185
Part 2 | 權力理論中的審美化身體 190
一、哈伯馬斯的詮釋 190
二、反對哈伯馬斯：批判是為了拒絕我們之所是 194
Part 3 | 傅柯的後現代意涵：從主體到主體化 216
Chapter—6 法國的新尼采（二）：德希達的延異 234
Part 1 | 解構做為神祕主義式的起源哲學 238
一、哈伯馬斯的詮釋 239
二、反對哈伯馬斯：原始書寫不是起源哲學 242
Part 2 | 終結哲學的審美脈絡主義 248
一、哈伯馬斯的詮釋 248
二、反對哈伯馬斯：解構並不（以文學）終結哲學 250
Part 3 | 德希達的後現代意涵：意義的延異 258
結 論：從後現代回到尼采 278
參考書目 286

CHAPTER—1

緣起：
在現代與後現代論爭中的尼采

聽我說！我是這樣的一個人。最重要的是不要把我跟其他人混淆！
——尼采，《瞧這個人》（KSA 6: 257）[1]

我來得太早，來得還不是時候。這個驚人的事件還在路上漫游著。
——尼采，《快樂的科學》（KSA 3: 481）

PART 1 尼采身上的「標籤」

尼采（Friedrich Nietzsche）是誰？如果模仿阿倫特（Hannah Arendt）對班雅明（Walter Benjamin）的介紹，似乎是個不錯的起點（Benjamin, 2002: 8-9）：為了在我們通常的參考框架中精確描述他的作品和他本人，人們也許會使用一連串的否定性陳述，諸如：他曾經是瑞士巴塞爾大學的古典語言文獻學教授，但他從第一本著作開始就不受同事與學界的青睞；他曾對形上學與倫理學進行深刻反省，但他從不是學院派的哲學家；他出生於牧師家庭，從小熟讀聖經，但他沒有成為牧師或神學家，反而成為最著名的無神論者；他不是文學家，但是他立志「以十句話說出其他人用一本書來說的東西，說出其他人用一本書都說不出來的東西」（KSA 6: 153）；他廣泛評論音樂與藝術，但不曾成為音樂家或藝術家；



他曾對德國的歷史主義進行批評，但他也不是歷史學家；雖然後世有人以「新尼采主義者」自詡為其後繼者，但他從來就不要信徒或追隨者。那麼，我們到底該如何定位尼采？

哈伯馬斯（Jürgen Habermas）在其《現代性的哲學論述》一書中，以專章討論尼采在「現代 vs. 後現代」議題上的重要性，構成今日學術界（至少是社會學界）對尼采的基本印象。他將尼采視為後現代的先行者，做為從現代到後現代的關鍵「轉折」（Drehscheibe）（Habermas, 1988: 104）。這是因為，以主體中心的理性（subjektzentrierte Vernunft）在啟蒙辯證的計畫中始終無法完成任務，「在此一情況中，尼采只有兩種選擇：不是對以主體為中心的理性再做一次內在批判——就是徹底放棄啟蒙辯證的計畫。尼采選擇了後者——他放棄對理性概念再做新的修正，並且告別了啟蒙的辯證。」（Habermas, 1988: 106-107）正是在這一點上，尼采開啟了後現代的大門，成為後現代思潮在系譜學考察中最關鍵的一環。換言之，由於哈伯馬斯的詮釋對尼采在社會理論上的定位——做為後現代的先行者——具有高度代表性，使得一般學界的討論總是將尼采與後現代理所當然地關聯在一起，[2] 從而讓尼采在社會理論的系譜中得以「安身立命」。

這樣一種將尼采視為非理性主義者、因而將之與後現代關聯起來的論述，進一步被思想史學者沃林（Richard Wolin）延伸等同為反啟蒙、反文明，甚至將尼采稱為「法西斯主義者的原型」（protofascist）（Wolin, 2006: 6, 12, 93）。雖然與哈伯馬斯的論調相似，沃林的推論卻更為大膽，不僅反對將尼采思想去意識型態政治化（藉此與納粹劃清界線），而認為尼采根本就對「權力」問題十分著迷（並著有《權力意志》一書）（Wolin, 2006: 47），甚至因為尼采的思想追隨者（如海德格（Martin Heidegger），以及希特勒和墨索里尼）與法西斯的關聯，而指控尼采促成政治上的法西斯主義，以及學院中的後現代主義。這造成的後果是：「就某個層面

而言，後現代主義對於『理性』與『真理』的敵視，言之既難以成理，在政治上也是自廢武功。它對邏輯與論證的不信任已走上偏鋒，導致其信徒茫然無所適從，一遇上道德與政治問題就束手無策。為了實踐新尼采（neo-Nietzschean）學派『懷疑的詮釋學』（hermeneutic of suspicion），理性與民主被降格為無法信任的對象，從而導致政治上的無能為力：放棄在人世間採取有效行動的能力。專為一群門徒量身打造的深奧理論，恐怕會淪為虛有其表的作法，本身之外別無目的。」（Wolin, 2006: 13）

問題是，尼采真的能夠被稱之為非理性主義者嗎？而且「非理性」當真與「反啟蒙」、甚至是「法西斯」存在著無法迴避的緊密關聯嗎？沃林的推論中可能存在的問題是，將非理性等同反理性，將對啟蒙的批判視為對啟蒙的徹底拒斥。同時還忽略了，法西斯的產生很可能並非源自於非理性，或是理性的缺席，而恰恰是來自於理性的高度運作。一如包曼（Zygmunt Bauman）對大屠殺的分析，「一旦力圖將大屠殺經歷包容在社會功能失調的理論框架之中（如現代性無法壓制在本質上與之相異的非理性因素，文明的壓力無法征服情感和暴力的驅力，社會化進程走岔了道因而無法產生所需要的道德驅力）的希望破滅，人們就容易被誘惑去打開理論困境裡『顯眼的』那個出口，將大屠殺宣稱為現代文明的一個『典範』，是它『自然的』、『正常的』（誰知道呢——或許還可能是普遍的）結果，也是它的『歷史趨勢』。」也就是說，「正是現代文明化的理性世界讓大屠殺變得可以想像。」（Bauman, 2002: 8, 18）針對理性和非理性在現代文明發展中扮演何種角色進行仲裁或是選擇立場，並不是本研究的旨趣所在，而毋寧是要開顯出問題，意識到諸如沃林的推論所可能存在的問題。

另一個問題是，沃林緊抓尼采思想中的「權力」元素，強調「當然，尼采也絕對不是個體系井然的思想家，其結果就是詮釋者對他的作品眾說紛紜，爭議激烈。但無論如何，『權力意志』（will to power）與『大



政治』（Great Politics）確實是尼采晚期思想的主幹；任何人如果對這兩個觀念略而不論，恐怕都會扭曲尼采的哲學意圖核心。」（Wolin, 2006: 48）於是他左批尼采在英語世界的翻譯者考夫曼（Walter Kaufmann）等人對於尼采及其思想的去政治化，將尼采打造成一位自由主義者（Wolin, 2006: 48），右打將尼采打造成關注風格問題之美學家的後現代式詮釋（如內哈馬斯 (Alexander Nehamas)），使得尼采的思想走入學院而遠離政治（Nehamas, 1985）。沃林堅持主張，尼采後期思想中透露著不可忽視的政治性，不論是主人道德的戰士色彩，金髮怪獸的鮮明譬喻，或是既反民主體制、亦反社會主義的菁英式統治皆然，也「難怪」他能夠成為納粹的御用哲學家（Wolin, 2006: 86-87）（參閱本研究第三章第一節）。

沃林的立論基礎顯然主要來自於《權力意志》這本書所凸顯出來的「政治性尼采」，並且在字面上將「權力意志」理解為追求政治性權力的意志，而未能妥善回答：當尼采的作品、特別是曾經被其妹妹伊麗莎白（Elisabeth Förster-Nietzsche）作假竄改過的遺稿經過詳實還原之後，尼采的政治性色彩到底還有多濃厚。同時，沃林也未能回答，那所謂著迷於政治「權力」的尼采怎麼會說出「權力使人愚昧」、或是「在文化意義上的偉大之物都是非政治的，甚至是反政治的」這些話語（KSA 6: 103）。此外，就算是《道德系譜學》對於主人道德和奴隸道德的討論，在字句上有明顯的戰爭和對抗意味，但顯然沃林一方面忽略或迴避了權力意志概念最早出現在《查拉圖斯特拉如是說》時的脈絡，乃是在思考「自我超越」（Selbst-Überwindung）的問題，與政治毫無關係（KSA 4: 146-149），而且也沒有去處理此一概念在尼采的著作史中是否有意涵上的改變與差異。另一方面，沃林也缺乏對尼采著作史的考察與比較，而很可能將尼采思想上的好戰性格，輕易等同於一種在實際政治上尋求爭權奪利的心態。例如，另一位以權力角度詮釋尼采的重要人物即是傅柯（Michel Foucault），但截然不同於沃林的詮釋。傅柯曾說：「我要是自

命不凡，就會以『道德系譜學』做為我正在著手進行之工作的總標題。尼采使權力關係成為哲學論述的主要焦點，一如馬克思使生產關係成為主要焦點。尼采是關於權力的哲學家，他試圖不讓自己侷限於政治理論之內去思考權力。」(Foucault, 1977: 53) 換言之，同樣是權力概念，傅柯並沒有侷限在政治領域中去思考權力。

換言之，上述論斷顯然不盡公允：基於伊麗莎白對其遺稿的扭曲竄改、希特勒與墨索里尼的高度崇拜、以及曾經講授過尼采思想的海德格與納粹的親近性，「因此」尼采的思想可被視為納粹的御用哲學或法西斯主義的先驅。那麼同樣地，當尼采被哈伯馬斯視為後現代的先行者時，應當首先提問的是，到底什麼是「後現代」？後現代是否如哈伯馬斯和沃林所言，意味著反理性、反啟蒙，在政治上無能為力，只能在修辭上走偏鋒、玩弄字詞？是否我們看到的乃是尼采的「刻板印象」(如一位精神失常者說了許多自相矛盾的話)和後現代的「刻板印象」(如後現代不過只是反諷、戲謔、否定一切、主張什麼都可以的短暫流行)之關聯的循環遊戲，而不是「尼采」與「後現代」之間在理論思想史上值得思考的獨特意義？對這些普遍流傳卻未經檢證的刻板印象，感到困惑與遲疑，成為本研究的起點。

綜上所述，此處可以初步整理出尼采思想被貼上的各種標籤：首先，尼采是一位「反理性」、「反啟蒙」的學者，他放棄以理性完成啟蒙的未竟事業，而訴諸於本能享樂的藝術救贖。其次，尼采是「後現代的先驅」，因為他對於理性、真理、語言的種種否定，預見了後結構主義的種種主張。再者，尼采是「法西斯的先驅」，他對於政治權力的探究，以及對於民主體制的不信任，提供了法西斯極權主義的思想動力。其思想的諸多後繼者也都有此一政治傾向。在這些標籤中所帶有似是而非、甚至可能積非成是的各種詮釋，將是本研究嘗試解開的誤解或纏結。但是，更重要的是如何理解尼采與後現代。如同雅斯培 (Karl Jaspers) 在面對尼采時所



建議的：「真正的解釋是深入探究，而非概括歸類；它不知最終為何，而總是在有所知悉中、在發問中與回應中前進著。」（Jaspers, 1981: 12）

而從現代與後現代之論爭出發來思考尼采，既有助於對理解尼采的思想提供一個具有當代意義的切入點，同時又能透過這樣的討論，回過頭來檢視現代與後現代之論爭的關鍵議題。倘若社會學可被視為啟蒙之子，那麼致力於理解與診斷社會的這一門知識，理當與做為關鍵議題的**現代性**密不可分。而在較為全面地思考我們所身處之社會與現代性之關聯時，在概念與理論的思考上不可能遺漏了做為參照對立面的後現代。一如在由台灣社會學者針對現代性議題的共同研究成果，即《帝國邊緣：台灣現代性的考察》一書的導論中所言，對於現代性的全面性思考，不可能忽略了關於現代與後現代的對照比較，因此，「後現代究竟是對於現代性的超越，還是現代性的未竟之業？」（黃金麟等，2010：17）[3] 自然是必須面對的重要思想課題。

為了更進一步思考尼采與後現代的關聯，本研究將首先回顧並梳理哈伯馬斯的相關討論，以做為後續討論的起點。這是因為，哈伯馬斯及其《現代性的哲學論述》一書，在「現代與後現代」此一論爭中扮演極為關鍵的角色，其堅定捍衛現代性計畫的立場，以及由此展開對於後現代思潮的全面批判，深深影響時至今日在社會理論中對於尼采以及受到尼采影響之法國當代思想家的評價。有鑑於此，本研究將透過與哈伯馬斯及其《現代性的哲學論述》一書的對話，試圖為此議題提出進一步的闡述。

PART 2 哈伯馬斯的現代性計畫

一、論爭的象徵性「起點」

1980年，哈伯馬斯於領取法蘭克福市的阿多諾獎（Theodor-W.-Adorno-Preis）時，發表了一篇得獎答謝致詞：「現代性——一項未完成的計畫」（Die Moderne－ein unvollendetes Projekt）（Habermas, 1981a: 444-464），[4] 由此揭開「現代性 vs. 後現代性」論爭的序幕。在此之前，李歐塔（Jean-François Lyotard）曾於1979年發表《後現代狀態：關於知識的報告》一書（Lyotard, 1984），乃是法國思想界中少數公開宣稱自己是後現代主義者的代表，但哈伯馬斯並未在此致詞文章中提及李歐塔，甚至在稍後《現代性的哲學論述》一書中，也只在前言處簡單提及其人其書，而並未深入討論（Habermas, 1988: 7）。[5]

這篇文章之所以具有思想上和時代上的重要性，乃因哈伯馬斯確立了一種捍衛現代性的鮮明立場。上承盧卡奇（Georg Lukács）與法蘭克福學派等人對於工具理性過度膨脹的批判，以及兩次世界大戰造成人們對於理性運作的質疑，哈伯馬斯同樣觀察到現代性所造成的問題，即其所謂系統對於「生活世界的殖民化」（Kolonialisierung der Lebenswelt）。儘管如此，哈伯馬斯並不同意後現代論者對於現代性的全然拒斥，而堅信啟蒙現代性的計畫只是尚未完成，仍能夠透過他同時間正著手發展的普遍語用學（Universalpragmatik）與溝通行動理論獲得解決。於是在〈現代性——一項未完成的計畫〉（1980）之後，哈伯馬斯針對現代性與後現代性的相關議題陸續發表了〈現代建築與後現代建築〉（1981）、〈在美國與西德的新保守主義文化批評〉（1982）（Habermas, 1989: 3-21; 22-47），並於1983至1984年在法國法蘭西學院、德國法蘭克福大學、美國康乃爾大學開設相關講座，最後於1985年彙整出版《現代性的哲學論述》一



書，系統闡述其對於現代性計畫的捍衛以及對於後現代主義的批判。哈伯馬斯也指出，該書的寫作構想與論述基調，正是源自於1980年的得獎答謝致詞（Habermas, 1988: 7）。

在〈現代性——一項未完成的計畫〉中，哈伯馬斯首先考察了現代性概念的意涵，即從審美現代性（ästhetische Moderne）特別是前衛藝術展開討論，隨後說明新保守主義（Neokonservativismus，以貝爾（Daniel Bell）為代表）如何將現代性的問題歸諸於現代主義的不當發展。相反於新保守主義，哈伯馬斯主張現代性的問題首要來自被新保守主義忽略的、由工具理性所驅動的社會現代化（Modernisierung der Gesellschaft），而非文化現代性（kulturelle Moderne）。此外，文化現代性發展也不能侷限於藝術領域，而必須同時關注科學論述以及道德和法律，認識到在現代意識結構的發展過程中具有普遍性規範意涵的溝通理性基礎。哈伯馬斯認為，不論是新保守主義或是後現代主義，都未能認識到真正的問題所在：前者對社會現代化所造成的問題視而不見，卻片面指責文化的生活領域；後者雖然意識到理性（Vernunft）或工具理性（instrumentelle Rationalität）的問題，卻選擇全面棄絕理性，仰賴非理性的審美救贖。因而，兩者都未能走上現代性計畫的正確道路。

哈伯馬斯的批判立場固然鮮明，然而對於後現代論者的批判卻顯得迂迴難解。儘管他在文章一開始處，引用了法蘭克福日報上一位評論者的評論來定位後現代：「後現代性確然展現自身為反現代性。」（Habermas, 1981a: 444）然而哈伯馬斯卻在文章最後，將對於現代性的各種批判區分為三種保守主義路線：

1 「青年保守主義者的反現代主義」（Antimodernismus der Jungkonservativen）、

2 「老保守主義者的前現代主義」（Prämodernismus der Altkonservativen）、

3 「新型保守主義者的後現代主義」(Postmodernismus der Neukonservativen)(Habermas, 1981a: 462-464)。[6]

在此，哈伯馬斯並未詳加解釋後現代主義與保守主義之間的關聯究竟為何。隨後在《現代性的哲學論述》中，將上述區分略做修正：將新型保守主義(Neukonservativismus)視為黑格爾右派(Rechtshegelianismus)的延續；另將後現代主義視為源自於尼采的青年保守主義，並由此展開其對於後現代思想系譜的全面批判(Habermas, 1988: 57-58)。

由此看來，若能首先辨析哈伯馬斯如何看待保守主義的相關論述，無疑有助於進一步探究其對於後現代主義的看法。為了具體展開本研究的問題意識，本章首先一方面將討論起點設定在〈現代性——一項未完成的計畫〉一文，從而將論述焦點逐漸轉入更具系統化的《現代性的哲學論述》一書；另一方面則將討論重點鎖定在哈伯馬斯對於尼采的詮釋和批判之上。這是因為，尼采被哈伯馬斯視為從現代轉向後現代的關鍵轉折人物(Habermas, 1988: 104-129)，而且哈伯馬斯主張，正是在尼采之後，法國的後現代思想才分為兩道不同的軸線，分別是德希達(Jacques Derrida)和傅柯(Michel Foucault)。因此，以尼采做為代表來說明哈伯馬斯的觀點，當能有效凸顯其關於後現代主義的看法。

以下架構安排如下：本節首先梳理哈伯馬斯對於新保守主義者(貝爾)的相關主張，藉此掌握其現代性計畫的基本梗概。其次在第三節，基於前述的現代性論述，考察哈伯馬斯如何將尼采詮釋為開啟後現代思潮的關鍵轉折人物。由於哈伯馬斯並未直接言明他如何看待後現代，因此本研究嘗試從其著作中的各處論述推敲出其看法，而這些看法又可以從他將尼采詮釋為後現代的先行者加以抽出梳理。換言之，哈伯馬斯對於後現代的批判，可以從其尼采詮釋獲得線索；而哈伯馬斯對於尼采的後現代定位，也可從其對後現代的批判獲得掌握。從而，將針對這兩部



分進行釐清與提出質疑，檢討哈伯馬斯的詮釋可能存在的爭議與未盡之處，為後續討論提供基礎。

二、對焦問題：貝爾的新保守主義診斷

哈伯馬斯之所以會選擇與貝爾對話，一方面是由於兩人分別面對德國和美國在1960年代新保守主義勢力的出現，必須有所回應，另方面是二者同樣延續韋伯（Max Weber）的理性化命題來發展各自的現代性論述，但對於現代性問題的診斷方式卻截然不同。換言之，倘若只是單純延續韋伯的理性化命題繼續發揮（一如《溝通行動理論》中的討論），哈伯馬斯的討論並不會關聯到後現代主義。然而，面對1960、1970年代在西方社會的福利國家危機問題，再參照且對話於美國新保守主義者貝爾，[7] 促使哈伯馬斯的理論觸角延伸至後現代問題。同時，探究貝爾關於後現代主義的論述，將有助於了解哈伯馬斯對後現代的評價如何形成。因此，底下首先說明貝爾如何從一種新保守主義的立場對現代性進行診斷，再比較哈伯馬斯與貝爾的異同。

貝爾在其《資本主義的文化矛盾》（1976）一書中，並非如帕深思（Talcott Parsons）將社會視為一個功能分化並整合的「系統」加以看待，而是延續韋伯對於西方社會理性化的探討，將現代資本主義社會區分為經濟、政治、文化三個可能相互衝突的獨立領域，由此展開他對於現代社會的診斷。首先，技術－經濟領域依循效率（efficiency）原則運作，表現為對於利潤的追求和有效的經營管理；其次，政治領域依循平等（equality）原則，透過干預經濟領域來確保公民的權利能夠獲得保障；最後，文化領域依循自我實現或自我滿足（self-realization or self-gratification）原則，其特徵為「自我表現和自我滿足。它是反體制的，主張廢棄道德的，個人成為衡量滿意的尺度。」（Bell, 1989: 7）正是這些領域的分化與衝突造成了現代社會的問題。

貝爾自稱在這三個面向上有其特定立場：「我在經濟領域是社會主義者，在政治上是自由主義者，而在文化方面是保守主義者。」（Bell, 1989: 2）在經濟上主張社會主義，強調透過制度建立社會底限（social minimum），也就是確保每個人在社會中都能以維持自尊的方式生活下去，滿足其基本需求；[8] 在政治上的自由主義，確保個人在公共領域能夠被平等對待，但是堅持國家不能介入私人領域；在文化上的保守主義，主張尊崇傳統，堅持依賴專業權威來判斷藝術的優劣，因而反對藝術一味追求自我表現，卻無法提供人們關於生存問題的解答。

貝爾之所以會形成這些見解，必須回到1960、1970年代的美國社會方能獲得掌握。美國在1930年代羅斯福（Franklin D. Roosevelt）「新政」（New Deal）的影響下，在經濟上採取凱因斯主義的國家干預政策。這樣的政策主張雖然解決1930年代由於市場自由放任造成的經濟大蕭條，卻逐漸為福利國家帶來沉重的負擔。尤其是在1960年代詹森（Lyndon Johnson）嘗試解決貧困問題的「大社會」（Great Society）計畫失敗，以及美國參與越戰所激發的國內反彈聲浪，激起一系列的社會運動，引發美國政府的正當性危機。與此同時，美國的知識份子產生了分裂：一派為「新左派」（New Left），支持學生運動，批判社會上各種不平等狀況（性別、種族、經濟等等），並且高度懷疑政府是否仍能夠代表人民的利益；另一派則被新左派指責為「新保守主義」（Neoconservativism），他們反對學生運動，反對社會主義傾向，同時捍衛資本主義與自由民主傳統，因而被新左派視為保守反動（Habermas, 1989: 22-27）。新保守主義代表人物之一的克里斯托（Irving Kristol）曾整理出五項特點：（1）堅持西方的價值觀念，支持資本主義，反對共產主義；（2）肯定羅斯福新政，認同社會福利政策；（3）擁護傳統的宗教和道德觀念，維護傳統的家庭觀念，反對性解放運動和反文化思潮；（4）強調自由主義的機會平等原則，反對激進平等改革；（5）堅持共產主義與資本主義無法共存（李連



江，1993：81-83)。貝爾正是在這樣的背景中逐漸形成其觀點。

根據貝爾的觀察，在資本主義社會中，經濟和文化之間的矛盾最為關鍵。貝爾認為，一如韋伯《新教倫理與資本主義精神》的分析，曾經對資本主義精神發揮影響力的新教倫理，已經在世俗化的過程中日漸式微，資本主義經濟的發展如今在獲利衝動的影響下繼續自主擴大運作，但是文化領域卻不再提供對於生命意義問題的解答。在文化領域中取代宗教之支配地位的是藝術，而現代主義的出現，「對藝術與道德分治的堅持，對創新和實驗的推崇，以及把自我(熱衷於原創與獨特性的自我)奉為鑑定文化的準繩」(Bell, 1989: 10)，逐漸瓦解了資產階級的理性世界觀，創造出一種敵對文化(adversary culture)，即針對資本主義社會的去人性化提出反抗。於是經濟領域所要求的自我約束，與藝術領域所要求的自我滿足難以相互協調。尤有甚者，當現代主義藝術在資本主義社會中，其原有的反叛性格經過市場化而走向大眾的享樂主義時，現代主義不再能夠提供給人們對於生存苦難問題的解釋：「當新教倫理被資產階級社會拋棄之後，剩下的只有享樂主義，並且資本主義體系喪失了它的先驗倫理。〔……〕資本主義之文化的(如果不是道德的)正當性已經變成享樂主義，即以快樂理念做為生活方式。」(Bell, 1979: 21-22)

於是貝爾認為，「現代主義的真正問題是信仰問題。用不時興的語言來說，它就是一種精神危機，因為這種新生的穩定意識本身充滿了虛幻，而舊的信念又不復存在了。如此的局勢將我們帶回到虛無。由於既無過去又無將來，我們正面臨著一片空白。」(Bell, 1989: 23) 這個在尼采描述中因為上帝之死所迎來的虛無主義狀態，貝爾基於其在文化面向上的保守主義立場，認為唯有重新仰賴宗教信仰的復興才能獲得解決，因為「宗教能夠重建代與代之間的連續關係，將我們帶回存在的範疇之中，那是人道和友愛的基礎。」(Bell, 1989: 24) 如此一來，才有可能修復經濟與文化之間的衝突。

在貝爾的分析架構中，後現代主義乃是現代主義藝術的一種極端版本：「六〇年代的後現代主義發展成一股強大的潮流，它把現代主義邏輯推到了極端」(Bell, 1989: 53)。對於理性或秩序的徹底反對，對於本能與欲望的極端推崇，以及對於正常的和傳統的（新教式制欲主義）價值觀的廢棄，取而代之的是1960年代之後盛行的享樂主義與攻擊理性的反文化潮流，這些都是造成現代性問題的根源。貝爾認為，這乃是一種意志對於理智、非理性對於理性的勝利，倘若從尼采哲學來看，則是藝術式的酒神迷醉凌駕於知識和道德之上：「在尼采看來，意志與審美方式相融合後，知識便在其中極其直接地由迷醉和夢境中導出（如他在《悲劇的誕生》第一行所說，〔知識〕是『領悟的，而非靠探查得來的』[9]。）如果審美體驗本身就足以證實生活意義，那麼道德就會被擱置起來，欲望也就沒有任何限制了。在這種探索自我與感知間關係的活動中，任何事情便都成為可能。」(Bell, 1989: 52)

貝爾認為，後現代主義潮流有兩種後續發展：一種是哲學上否定的黑格爾主義 (negative Hegelianism)，如宣稱文明的終結或傅柯所言的「人之死」。但這種說法只是一種「把思維推向荒唐邏輯的文學遊戲。如同達達主義和超現實主義賭氣的胡鬧。」另一種比較重要，「它以解放、性愛、衝動自由以及諸如此類的名義，猛烈打擊著『正常』行為的價值觀和動機模式，為這場攻堅戰提供了心理學武器。後現代主義理論的重要意義正在於它使這一方面通俗化了。因為這意味著中產階級價值觀的危機已迫在眉睫。」(Bell, 1989: 54)

換言之，代表理性至上的資產階級價值觀，如今受到後現代主義的影響而逐漸侵蝕衰亡。貝爾這些對於後現代主義的批判，顯然吸引了哈伯馬斯的注意：「雖然『後現代』此一表達方式並非由美國新保守主義者所發明，但至少是透過他們所普及化的。」(Bernstein (Ed.), 1985: 198) 於是哈伯馬斯在〈現代性—— 一項未完成的計畫〉一文中，正是透過與



貝爾的對話，將現代性的討論從審美現代性轉向全面的現代性計畫，同時展開對後現代的批判。

三、形塑觀點：哈伯馬斯的現代性診斷

以哈伯馬斯的用語來表達，貝爾所觀察到的乃是文化現代性和經濟的現代化之間的斷裂，其中，現代主義構成一種敵對於經濟之目的理性的享樂主義，正是現代性問題的根源。然而，哈伯馬斯認為這樣一種新保守主義式的診斷有其內在問題：這些反啟蒙的（gegenaufklärerisch）新保守主義未能意識到現代化過程中，資本主義經濟和國家行政機構的目的理性運作方式對於生活方式和生態環境的種種負面影響，卻僅將問題歸罪於文化現代性，還錯誤地將改變的希望（片面）寄託於宗教的復興。這種說法忽略了做為文化領域之基礎的溝通理性對於現代性計畫的正面作用。

哈伯馬斯延續韋伯對於西方社會理性化的全面分析，特別是在《宗教社會學論文集》中〈前言〉和〈中間考察〉的相關討論，對於社會生活各領域── 科學、法律、藝術、建築、組織、國家、軍事、資本主義、情愛、宗教等等── 的理性化考察，其中，各領域依循其往往相互衝突的「內在固有法則性」（innere Eigengesetzlichkeit）而有不同發展（Weber, 1989: 101-150; Habermas, 1981b: 225-331）。哈伯馬斯進而將上述各領域的發展，區分為一方面是政治與經濟面向的*社會現代化*（gesellschaftliche Modernisierung），以及另一方面是在宗教－形而上世界圖像的除魅之後，逐漸分化為科學和技術的認知、普遍主義的道德和法律、以及自主藝術的美學三面向的*文化現代性*（kulturelle Moderne）。哈伯馬斯同時強調，文化現代性的發展必須將其成果運用在實踐上，也就是對於生活狀況的理性形塑之上，這才是啟蒙現代性計畫的任務（Habermas, 1981a: 453）。[10] 換言之，哈伯馬斯在此回到批判理論關於理論與實踐合一的基

調，這種「韋伯式的馬克思主義」偏離了韋伯對各種價值領域之分化所進行的實然分析。再者，哈伯馬斯認為藝術不具有解放的效力，僅僅透過藝術試圖達到解放也是不夠的，因為「在溝通的日常實踐中，認知的解釋、道德的期待、表達與評價之間必須相互滲透。生活世界的理解過程需要全方位的文化傳承」(Habermas, 1981a: 458)。換言之，能夠同時滿足三種世界——客觀世界、社會世界、主觀世界——之有效性宣稱的溝通行動，才是現代性計畫能夠貫徹落實的堅實基礎。

雖然在對於社會現代化與文化現代性的診斷上，哈伯馬斯截然不同於貝爾，然而哈伯馬斯卻同樣注意到文化現代性自身的發展困境，特別是後現代主義對於現代性計畫的拒絕。換言之，新保守主義者貝爾批判後現代，將現代性的問題歸咎於文化現代性（即現代主義）；而批判貝爾的哈伯馬斯也同樣批判後現代，卻是爲了捍衛文化現代性（孕生溝通理性）以解決現代性問題。此處對於審美現代性的批判，顯然構成哈伯馬斯面對後現代主義的基本論調，再加上他始終堅持的實踐取向，於是對他來說，非實踐取向的後現代主義終究是一種保守主義立場。此外可以發現，至少在〈現代性——一項未完成的計畫〉中，哈伯馬斯似乎多在文化的藝術領域中談論「後現代主義」，而不是在哲學層次上指稱一種新的思維方式或精神狀態。這其中的問題是，哈伯馬斯並未清楚說明他所使用的「後現代」一詞究竟指涉為何，即使在《現代性的哲學論述》中，他也沒有回答：那些做為其真正論述對手的法國「新結構主義理性批判」(neostrukturalistische Vernunftkritik)，[11] 為什麼直接等同於「後現代主義」。然而不論是傅柯或德希達，都不曾接受過後現代的標籤，而哈伯馬斯卻又迴避了與自我標籤為後現代論者的李歐塔的交鋒。

無論如何，針對現代性計畫進行批判的各種聲音，被哈伯馬斯區分為三種保守主義。其一是延續審美現代性的青年保守主義者所主張的反現代主義，其中內涵著尼采的哲學精神（以巴塔耶 (Georges Bataille)、傅



柯、德希達為代表）；其二是由老保守主義者所主張的前現代主義，質疑一切文化現代性的價值分化，並亟欲重返前現代的未分化狀態（以施特勞斯（Leo Strauss）、約納斯（Hans Jonas）、施佩曼（Robert Spaemann）為代表）；其三則是新型保守主義者所主張的後現代主義，他們肯定現代科學、市場經濟、理性管理的發展，並將審美經驗圈限於個人空間（以維根斯坦、施密特、貝恩為代表）。

哈伯馬斯的說法不禁令人困惑，存在諸多有待釐清的問題：到底反現代主義與後現代主義之間的異同為何？這與〈現代性—— 一項未完成的計畫〉一開始將後現代性理解為反現代性的說法難道不無出入？為什麼不將後現代主義者歸類為青年保守主義，卻要劃歸於新型保守主義？此外，雖然在用詞上不同於指稱貝爾的新保守主義，但是兩種「新」保守主義在哈伯馬斯的描述中似乎頗為相似？一種可能的解釋是，哈伯馬斯在此將後現代主義視為已經被市場化和大眾化的讚同性藝術（affirmative art），特別是在美國，1970年代的後現代主義已經喪失了1960年代那種——以杜象（Marcel Duchamp）、凱吉（John Cage）、安迪沃荷（Andy Warhol）等人為精神領袖——曾經試圖延續歐洲前衛藝術的反叛性，前衛狀態已逐漸被商業化。因而，對於堅持啟蒙現代性之解放計畫的哈伯馬斯來說，藝術的後現代主義便與政治的新保守主義同樣誤入歧途，同樣軟弱無力。

然而，隨著哈伯馬斯將後現代的討論從藝術轉移至哲學，他用來指稱法國青年保守主義者的標籤又從反現代主義變成了後現代主義。哈伯馬斯後來是否認為兩種標籤其實沒有明顯的差別呢？這很可能是為什麼在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯改變了上述的分類，而以黑格爾（Georg Wilhelm Friedrich Hegel）的現代性概念做為基準，整理出三種批判路線（Habermas, 1988: 12-13）：

1　刪去老保守主義，新增強調實踐取向的黑格爾左派（Linkshegelianismus）；

2 把新型保守主義重新詮釋為黑格爾右派（Rechtshegelianismus）的延續，主張將理性還原為工具理性並予以肯定，並且使文化現代性失去規範性意義；

3 把後現代主義視為源自於尼采的青年保守主義，主張將理性等同於工具理性並予以否定，取而代之的則是受審美自主之前衛藝術（ästhetizistisch verselbständigte Avantgardekunst）所啟發的無政府主義。哈伯馬斯從此展開了對於後現代思想系譜的全面批判。

在此，哈伯馬斯雖然區分了傾向國家主義的新型保守主義以及傾向無政府主義的後現代主義，卻始終沒有放棄從審美角度對後現代主義者（首先是尼采）所做的保守主義指稱。後現代主義既是保守主義，又是無政府主義，這使得哈伯馬斯的主張仍舊曖昧難解。

無論如何，就哈伯馬斯上述的討論來看，後現代的開展與尼采思想的啟發有著緊密關聯。換言之，哈伯馬斯將尼采定位於後現代系譜的開端。但是，哈伯馬斯是基於什麼樣的證據來對尼采進行後現代的定位？而這樣的討論所形塑出來的後現代又具有什麼樣貌？以下將分別闡述。

PART 3 審美取向的非理性主義：哈伯馬斯對尼采的後現代定位

如前所述，貝爾在對於現代性的診斷中，將現代性的發展困境歸因於現代主義，它不再如同過去的基督宗教一般，能夠導引生活並給予生命以意義。如今追求自我實現和自我表現的藝術，特別是1960年代之後出現的後現代主義，已淪為反對理性的、高度商業化的、失去實踐能力的享樂主義。上述觀察或許使哈伯馬斯注意到後現代主義的興起及其崇尚非理性主義的性質，但不同的是，哈伯馬斯小心確認著文化現代性的發展所蘊含的溝通理性基礎，並將現代性的病徵診斷為系統對於生活世



界的殖民化，而非源自於生活世界的文化領域。

值得注意的是，貝爾不僅在其《資本主義的文化矛盾》一書的導論開頭，就援引尼采的虛無主義來形容當前的情況，並特別注意其《悲劇的誕生》一書中所凸顯出來的審美主義（Bell, 1989: 1-2）。如上所述，貝爾也在該書後續關於後現代主義的討論中，援引尼采來強調藝術領域的過度膨脹對現代性造成的危害。以下將會發現，哈伯馬斯對於尼采的後現代定位，在論點上與貝爾十分類似，也就是特別凸顯出尼采思想與後現代主義之間的親近性：同樣具有審美傾向的非理性主義的特性。

對哈伯馬斯來說，採用非理性之酒神彌賽亞主義做為解決虛無主義之手段的尼采，其思想的反動性與保守性自然成為其批判對象。此外，秉持啟蒙精神在馬克思主義中所強調之理論與實踐的結合，尼采思想顯然無助於此，因為藝術領域所強調的自我表現或自我實現，無法滿足試圖從扭曲的現實底下獲得解放的自我反思之要求，這種訴求解放的知識興趣，卻始終是哈伯馬斯的理論關懷。

哈伯馬斯如何對尼采進行後現代式的詮釋與定位？在《現代性的哲學論述》中，他乃是從酒神救贖論與審美品味認識論這兩方面來詮釋尼采，並以此將後者定位為後現代的先行者。底下將分別說明。

一、酒神救贖論

在〈現代性──一項未完成的計畫〉一文最後，哈伯馬斯首次提到他對於尼采和法國當代思想的評價：「青年保守主義者將審美現代性的基本體驗，以及揭露去中心化的、從所有認知與目的性活動的限制中、從所有勞動與效用命令中解放出來的主體性據為己有，藉此從現代世界突圍逃脫。他們以現代主義的態度建立了一種毫不妥協的反現代主義。他們將想像力的自發力量、自我體驗與情感放逐至遠古，以一種唯有透過召喚才能理解其原則的摩尼教方式[12]來對抗工具理性，不論是權力意志

或是主權、存有或是詩歌的酒神力量。在法國，這股潮流起自巴塔耶，經傅柯直到德希達。貫穿於其中的精神當然是七〇年代重新被喚醒的尼采。」（Habermas, 1981a: 463）

由此看來，這群深受尼采思想影響的法國後現代主義者，都被哈伯馬斯理解為青年保守主義者，理由在於他們反對理性的工具化，轉而擁抱一種強調審美體驗的非理性力量，不論是尼采的「權力意志」（Wille zur Macht）、巴塔耶的「主權」（Souveränität）、海德格的「存有」（Sein）皆然。[13] 由於這種轉向告別了啟蒙的計畫，放棄了透過理性以尋求解放的可能性，因而對於現代生活的實踐將無所助益，無法對生活有所改善，從而是反動保守的。

而在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯更清楚地將尼采定位為開啟後現代思潮的關鍵轉折人物。面對如同霍克海默（Max Horkheimer）和阿多諾（Theodor Adorno）所描述之啟蒙的辯證所遭遇到的困境，「不是對以主體為中心的理性再做一次內在批判—— 就是徹底放棄啟蒙辯證的計畫。尼采選擇了後者—— 他放棄對理性概念再做新的修正，並且告別了啟蒙的辯證。」（Habermas, 1988: 106-107）哈伯馬斯認為，尼采乃是從審美自主的前衛藝術獲得啟發（Habermas, 1988: 117）。因為對他來說，「理性*無非就是*權力，是掩藏得十分巧妙的、反常的權力意志」（Habermas, 1988: 71）。[14] 而其《悲劇的誕生》一書對於「理性之他者」（也就是非理性的酒神精神）的追求，構成了後現代思潮的「開山之作」（Erstlinge）（Habermas, 1988: 107）。

哈伯馬斯是基於什麼樣的理由，將尼采視為從現代到後現代的關鍵轉折？哈伯馬斯認為，「正是在尼采這裡，現代性的批判第一次放棄了它對於解放內容的堅持。以主體為中心的理性將遭逢理性的全然他者」（Habermas, 1988: 117）。此處具體揭示了哈伯馬斯的理論立場，也就是對於現代性的批判不能拋棄從扭曲中獲得解放的實踐性訴求，一旦拋棄



了，現代性的計畫就不再可能繼續下去。換言之，哈伯馬斯認為尼采的獨特之處不只在於對於理性的批判，而更在於其思想放棄解放性的理性實踐，並訴求於某種非理性的體驗做為救贖，以及運用一種無法進行自我反思的審美品味做為認識經驗事實的原則。

那麼，尼采是如何放棄了理性所具有的解放訴求，從而轉向非理性的另類救贖？哈伯馬斯認為，從《悲劇的誕生》開始，尼采的思想就透露出一種拋棄理性的新神話，也就是酒神救贖論（dionysische Messianismus）（Habermas, 1988: 121）。哈伯馬斯認為尼采這種思想其來有自，在謝林（Friedrich Schilling）、施萊格（Friedrich Schlegel）、賀德林（Friedrich Hörderlin）、華格納（Richard Wagner）等人那裡都曾看到一種浪漫主義式的酒神崇拜對於理性主義的批判。不同的是，尼采後來批評華格納想將酒神與基督宗教加以調和，而尼采卻是要以酒神替代上帝，創造出新的神話。哈伯馬斯認為，尼采為了取代理性，而訴諸於最前衛的現代藝術做為逃離現代性的道路。但是對哈伯馬斯來說，這種做法卻使得原本表現在前衛藝術中的理性成分，脫離了與理論理性和實踐理性的關聯（這三者對哈伯馬斯來說至為關鍵，唯有三者相互配合，才能充分發揮溝通理性的作用），從而被推擠進「被形上學美化的非理性」（metaphysisch verklärte Irrationale）之中（Habermas, 1988: 117），也就是形而上的藝術世界。這種想法同時表現在尼采〈歷史對於生命的好處與壞處〉一文中對於歷史理性的拒絕，以及對於理性之他者即神話的追求（Habermas, 1988: 107）。

由於對哈伯馬斯來說，「理性及其他者（die Vernunft und ihr Anderes）這兩種要素，並不是處在一種辯證揚棄的對立關係中，而是處在一種相互排斥與排除的緊張關係中。」（Habermas, 1988: 127）基於這種二元對斥的觀點，使得走向理性的對立面不再是啟蒙的辯證過程，而是徹底的反啟蒙，也就是一種非理性式的審美救贖。基於這種二元對斥

的觀點，使得哈伯馬斯的現代性計畫自認為堅決站在理性這一邊，而區別並批判於理性之他者，也就是非理性的另一邊，正是這一點構成了哈伯馬斯所認為後現代的核心特徵。現代與後現代的對立，在此被置換爲理性與非理性的對立。

哈伯馬斯認為，酒神救贖論透露出一種浪漫主義的藝術形上學，因此尼采做為「為藝術而藝術」（L'art pour l'art）之唯美主義的捍衛者，主張唯有透過酒神式的審美體驗才能使主體性上升到自我忘卻的境界，打破個體性原則，使主體擺脫日常生活的各種束縛而進入一種心醉神迷的體驗狀態。這種主體性的去中心化或超主體化，正是用來批判現代性意義下「以主體爲中心的理性」觀念。進一步地，哈伯馬斯認為，這種以主體為中心的理性，對尼采來說乃是一種反常的權力意志，未被扭曲的權力意志只能是酒神原則的形上學（Habermas, 1988: 119）。這是因為，理性的發展在蘇格拉底（Sokrates）和柏拉圖（Platon）這一對師徒之後，成為哲學中最重要的關鍵：唯有透過理性才能掌握永恆不變的事物，永恆不變的事物也才是哲學應該追求的對象。也因此，一切流變可朽的、多樣性的、與感官和肉體有關的事物，都只是表層的、衍生的、不值得探究的、與真理無關的。但是對尼采來說，這種「柏拉圖主義」下的理性所追求的只不過是失去生氣的「概念木乃伊」（Begriffs-Mumien），理性讓真實的世界淪為虛幻，卻讓虛假且不存在的世界成為真實。理性掩蓋了背後的價值判斷，掩蓋了對於「存有」（Sein）的肯定和對於「流變」（Werden）的否定，卻聲稱自身是無涉價值的。這是理性發展的走火入魔（KSA 6: 74-79）。

二、審美品味認識論

此外，哈伯馬斯還指出，尼采對我們的啟發性，就在於他使我們注意到能夠用來進行時代診斷的審美經驗視域（ästhetischen



Erfahrungshorizont），以及「他如何以被驅逐至非理性領域的『價值評估』做為主導思想，將審美判斷力風格化為某種超乎於真和假、善和惡的區辨能力」（Habermas, 1988: 155）。換言之，審美取向的、從而是非理性的個人品味或權力意志，成為一切判斷的最高指導原則，成為尼采用來進行現代性批判的分析角度：「尼采使品味（*Geschmack*）即『味覺的肯定與否定』登上王位，做為唯一一種超越真理與謬誤、善與惡的『認識』工具（Organ）。他將藝術家的品味判斷提升為價值判斷的模式，提升為『價值評估』的模式。」（Habermas, 1988: 149）[15]

在哈伯馬斯的討論中，審美品味認識論與酒神救贖論，乃是尼采思想的一體兩面。換言之，以審美品味做為認識世界與評價世界的基準，從而在對現代世界的批判中，拋棄以主體為中心的理性，尋求藝術形上學式的救贖。然而問題關鍵也正在於此：「但他無法正當化審美判斷所保留下來的尺度，因為他讓審美經驗遠古化，因為他不承認使價值評估之批判性能力得以敏銳化的現代藝術，具有一種至少在論證程序上關聯於客觀認識和道德洞見的理性成分。審美做為進入酒神精神的大門，不如說將被視為理性的他者。」（Habermas, 1988: 119）就此而論，哈伯馬斯認為尼采無法解決的是，其運用權力意志之審美經驗所表現出來的價值重估，始終是一種僅限於藝術領域的、因而是非理性的（即不含有理性成分的）、無法被正當化的批判基礎。因此，尼采的意識型態批判缺乏了能夠自我反省的理性根基（Habermas, 1988: 120）。換言之，尼采說不存在「沒有前提的」哲學（KSA 5: 398-401），而其用以批判傳統哲學的基礎顯然是權力意志，但從哈伯馬斯看來，這個非理性的基礎顯然正好不足以進行自我反省，只會淪為各行其是、各執一詞。

以上論述乃是尼采被哈伯馬斯視為後現代主義先驅的理由。由於尼采思想發展缺乏體系，更有已出版著作和未出版遺稿之間的詮釋爭論，哈伯馬斯認為尼采留下兩種進一步發展的可能策略，一種是歷史科學式的取

徑，另一種則是形上學的批判取徑。這兩種取徑開啟了法國思想中「通往後現代的道路」(Wegen in die Postmoderne)(Habermas, 1988: 129)，也說明了為什麼尼采在後現代的思想中具有如此關鍵的地位：「尼采對現代的批判在兩條路線上被進一步推進。懷疑論學者試圖透過人類學、心理學和歷史學等方法來揭示權力意志的反常化、反動力量的產生、主體中心之理性的形成。巴塔耶、拉康、傅柯可說是追隨者；內行的形上學批判者則採用一種特殊的知識，將主體哲學的形成追溯至前蘇格拉底的開端時期，海德格和德希達可說是追隨者。」(Habermas, 1988: 120)

從哈伯馬斯對尼采的詮釋來看，酒神救贖論可以說突顯出主體中心的理性與去主體化的非理性、或是帶有理性基礎的解放訴求與尋求非理性的審美救贖之間種種的哲學對立，做為區別現代性與後現代性的判準。哈伯馬斯分享了貝爾批判後現代主義源自於尼采以降對於審美體驗與藝術救贖的執著，不同的是，哈伯馬斯認為問題不在於追求自我實現和自我表現的藝術享樂主義，而在於尼采忽略審美體驗中可能蘊含的理性成分，讓藝術救贖失去自我反思的理性基礎，也不再具有解放的意涵，因而充其量只能是保守主義式的立場。但是，哈伯馬斯對尼采的後現代定位是否妥當？對於後現代主義的討論是否充分？

三、反對哈伯馬斯：尼采不等於審美取向的非理性主義

如前所述，哈伯馬斯對尼采的詮釋集中在兩個面向上，即酒神救贖論與審美品味認識論，認為其思想充分體現出一種非理性的審美性格，並企圖以此取代理性的啟蒙辯證法，因而，此一取代基本上是非實踐性的，反映出一種保守反動型的思想傾向。而哈伯馬斯對尼采進行的後現代定位，其論據的出發點是《悲劇的誕生》，[16] 將該書視為後現代思潮的「開山之作」。從這一點出發，本研究將以四點切入討論。

首先，哈伯馬斯透過將《悲劇的誕生》與〈歷史對於生命的好處與



壞處〉一文並置看待，而認為「尼采利用歷史理性的梯子，最終卻是為了拋棄它，並藉此立足於做為理性之他者的神話」（Habermas, 1988: 107）。其中，歷史的**理性**對立於神話的**非理性**，哈伯馬斯於是從尼采對於古希臘悲劇神話（特別是酒神神話）的討論中，將其思想定位於審美取向的非理性主義，從而做為後現代的先行者。這種以非理性主義來詮釋尼采的作法並非哈伯馬斯所獨有，盧卡奇就曾在1953年出版的《理性的毀滅》（*Die Zerstörung der Vernunft*）一書中，將尼采稱之為「帝國主義時期之非理性主義的奠基者」（Begründer des Irrationalismus der imperialistischen Periode），並做為法西斯主義的主要思想先驅（Lukács, 1974）。此外，美國批判理論學者貝斯特（Steven Best）與凱爾納（Douglas Kellner）（1994: 298-299）指出，「尼采的美學綱領因而為非理性主義提供了基礎」，並以酒神藝術來打擊理性。德國尼采學者貝勒（Ernst Behler）（1991: 150-151）則觀察到，哈伯馬斯的論述與盧卡奇之間有「驚人的相似性」，表現在他對於「非理性主義」等概念的使用、運用了如「保守主義」這類的意識型態批判。

然而，〈歷史對於生命的好處與壞處〉這篇文章中卻**未曾**出現關於「歷史理性」（historische Vernunft）一詞的相關討論。哈伯馬斯所指為何？是指歷史學的用處嗎？無論如何，倘若回到該篇文章的論述主旨來看，必須強調，尼采儘管批判當時的歷史主義與實證的歷史學，卻從未主張要全面否定歷史對於生命所具有的**好處**。但是，哈伯馬斯顯然側重於尼采論述中歷史對生命帶來的壞處，從而認為尼采企圖拋棄歷史理性，並訴求「在現實中飽受折磨的藝術所具有的超歷史力量」以帶來救贖（Habermas, 1988: 108）。

這兩個文本真的可以被放在一起討論嗎？儘管這兩個文本的發表時間相隔不過兩年（1872年至1874年），但主題並不相同，一者面對古希臘悲劇藝術，另一者面對當代德國歷史學。倘若將《悲劇的誕生》中關於

藝術和科學（也就是悲劇藝術如何受到蘇格拉底主義的損害）的討論予以凸出，將之視為尼采此時期的思考重點，而將〈歷史對於生命的好處與壞處〉視為此一議題的延伸討論，那麼這兩個文本容或可以相互關聯，亦即，歷史學做為一門科學，需要仰賴具有非歷史性和超歷史性的藝術能力來化解歷史學的壞處（KSA 1: 330）。但是，尼采在〈歷史對於生命的好處與壞處〉中卻從未說過此處的藝術是指神話，而且，藝術也只是用來化解歷史學產生的問題，並不是要取代歷史學。

更進一步來看，到底能不能將科學與藝術的關係，理解為歷史理性與神話非理性？回到《悲劇的誕生》來看，尼采不斷強調古希臘悲劇藝術蘊含著太陽神與酒神的雙重性成分，缺一不可，而且他只是說：悲劇的誕生、死亡、與重生取決於酒神精神的有無，而從未主張要以酒神藝術取代太陽神藝術，更沒有宣稱人類文明只需要藝術而不需要科學。然而，哈伯馬斯卻僅關注於酒神精神，彷彿悲劇藝術可以抽離於太陽神精神，因而將悲劇藝術徑直推向非理性的領域。也唯有如此，哈伯馬斯上述之（歷史）理性與（藝術或神話）非理性的二元對斥才能成立。這種說法顯然極有問題，尼采並沒有把藝術簡單等同於非理性活動，並以此對立於歷史理性。哈伯馬斯卻出於其論述旨趣，從而將尼采對於古希臘悲劇的考察與對於歷史教育的反省混為一談，塑造出理性與非理性的二元對立，並將尼采與非理性主義劃歸同類。因此，將這兩個文本關聯起來的作法恐怕將導致過度詮釋。

其次，哈伯馬斯主要以《悲劇的誕生》來詮釋並定調尼采的後現代位置，卻未能詳細闡述尼采思想的前後轉變，恐怕有失公允。特別是，哈伯馬斯輕輕帶過尼采自己在十四年之後（1886年）對於該書的自我批判，特別是當初對藝術形上學和華格納的評價，彷彿尼采從未改變自己的藝術形上學看法，並且始終是「為藝術而藝術」之唯美主義的捍衛者（Habermas, 1988: 116）。然而，正是在《悲劇的誕生》新版序言〈自



我批判的嘗試〉中，不論是其藝術形上學對於感性世界與超感性世界之二分及其形上學式的藝術慰藉，還是當初希望在華格納的浪漫主義音樂中尋獲悲劇精神的重生，尼采對這些都已做出激烈的否定（KSA 1: 11-22）。哈伯馬斯卻似乎有意無意地忽略這些部分，而仍以酒神救贖論這種非理性的藝術形上學詮釋尼采，即使是尼采後期的權力意志概念，仍被哈伯馬斯視為是「酒神原則的形上學表達」（Habermas, 1988: 119）。

此外，尼采是否真的認為，要透過回到古希臘悲劇的遠古酒神神話，來做為逃離現代性的救贖之路？是否如哈伯馬斯所言要創造出一種新神話？恐怕並非如此。雖然尼采在後來的著作中，不斷使用酒神「戴奧尼索斯」一詞，然而，事實上這往往是一種用來對於其肯定生命之觀點的象徵性表達，以對抗敵視生命的基督宗教與上帝，而不是單純就字面意義理解為一種遠古神話式的訴求。

換言之，不論是從尼采其他早期著作來看，或是比較於其後期著作，將尼采詮釋為審美取向的非理性主義都是值得商榷的。本研究在此一方面已經指出，〈歷史對於生命的好處與壞處〉一文並未主張要拋棄歷史學，歷史學仍能服務於生命。或是在1873年前後，探討先蘇哲學的《希臘悲劇時代的哲學》中，尼采對哲學的看法也不是一種拒絕的態度。他讚賞古希臘人，是因為他們不會對知識貪得無厭，而是為了生命才追求哲學，使哲學為生命而服務（KSA 1: 806-807）。因此，不論是歷史學或哲學，只要能夠為生命的提升而服務，而不是反過來要生命為它們服務，尼采就可能接納它們。那麼，難道歷史學和哲學也都是非理性的嗎？或是換個方式說，尼采只接受非理性式的歷史學和哲學嗎？另一方面，較之於尼采中後期著作對於基督宗教、道德偏見、虛無主義、西方形上學、真理知識的各種價值重估，而自稱為「自由精神者」、「非道德者」、「敵基督者」等等，尼采的思想恐怕不能簡單等同於酒神救贖論者，何況這種稱呼有高度簡化的危險。因此，不是不能談論尼采與後現

代哲學之間的關聯，但是從酒神救贖論或審美取向的非理性主義來談，顯然是未盡周全的。

再者，哈伯馬斯從《悲劇的誕生》中太陽神和酒神的對立，推演出西方文明中理性與非理性的對立固然或可成立。但是必須注意，尼采在《悲劇的誕生》中從未主張要拋棄太陽神精神而獨尊酒神精神。古希臘悲劇乃是仰賴太陽神精神與酒神精神之間的對立緊張及相互結合，因此，悲劇藝術始終既是阿波羅式的也是戴奧尼索斯式的，不能偏廢任一者（KSA 1: 25）。然而如前所述，哈伯馬斯始終堅持理性與非理性的敵對緊張關係。換言之，理性和非理性之間只可能是相互排斥或是取代性的關係，絕不可能是相互關聯或相互補充的關係，這種論調從一開始就不是理解尼采思想的妥當取徑。尼采的說法更接近於提出酒神做為與太陽神相剋相生的二元對立，而不是要以酒神取代太陽神，亦即並非意圖以非理性取代理性。這種從一開始就預設理性與本能、精神與肉體等等的二元互斥對立，並不是尼采看待理性的方式。

例如，當尼采表示對歌德（Johann Wolfgang von Goethe）的敬意時，他認為歌德的特別之處在於他是一個整體，因為「他抵制理性、感性、情感和意志的互相隔離」（KSA 6: 151）。換言之，生命的整體不應該獨尊或受制於某一部分，那是哲學思考的虛構。而那種將尼采詮釋為本能論者或肉體論者的說法，同樣忽略尼采在思考生命或權力意志時對於精神性理性的非排除態度。所以，不論是在《道德系譜學》中對於奴隸道德（Sklaven-Moral）所具有的精神性強調（KSA 5: 273-274）、區別於達爾文（Charles Darwin）之物種本能演化的「生存競爭」（Kampf um's Leben）的精神（KSA 6: 120-121）、甚至是著名的「精神三變」（drei Verwandlungen des Geistes）（KSA 4: 29-31），尼采不曾輕率宣稱人的發展得以無需精神性的理性，而僅需動物性的本能驅動。這種說法或許更接近叔本華（Arthur Schopenhauer）的「生命意志」（Wille zum Leben）。



叔本華曾如此描述生命意志：「意志，純就其自身來想，乃是一缺乏認識的，只是盲目的、壓抑不住的衝動。〔……〕由於意志所意志著的，總不外乎生命〔……〕要是我們不直接了當說『意志』，還說『生命意志』，那就是單調又重覆了。〔……〕對處於自然狀態中的人類來說，就跟動物一樣，性驅力是他生命最終而且最高的目標，這個事實，證明了性驅力是對於生命之堅決的且最強烈的肯定。自我保存是人類的首要目標，一旦他對此予以關注，他便只專注於種族的繁衍。〔……〕生命意志，在性驅力中最強烈地表示了自己。」(Schopenhauer, 1989: 356, 430。譯文略做修正) 尼采恰恰反對上述說法，因為「叔本華對意志的基本誤解（彷彿欲望、本能、驅力才是意志的本質）是典型的：把意志貶低到萎縮」(KSA 12: 435)。換言之，叔本華的生命意志僅被視為一種非認知性的、與意願無關的盲目本能衝動，而且特別表現在性驅力之上，將人類與動物等而視之，生命的意義好像只是為了透過生殖來延續種族。[17]

對尼采來說，權力意志意味著生命的自我超越 (Selbst-Überwindung)，生命「*必須不斷超越自身*」(KSA 4: 148)，而不能只是滿足於自我保存。因此權力意志就不能被理解為叔本華那種盲目且不可抑制的衝動。對尼采來說，意志乃是一種只有在被指稱時才統一的複合物，它不僅包括肉體性的感覺 (Fühlen) 和精神性的思想 (Denken)，還是一種命令的情感 (Affekt des Befehls 或 Affekt des Commando's)，亦即不是盲目的，而是自我做主和力量的標誌 (KSA 5: 31-34; KSA 3: 582)。這是對於「自由意志」的反駁，因為對尼采來說，意志既不是如叔本華所言由動物性本能所驅動，也不是推動一切的第一因。意志當然會起作用，可是意志只會對另一個意志起作用 (wirken)，任何的作用或效果 (Wirkung) 都不能夠孤立對待 (KSA 5: 55; KSA 6: 77)，因為「人屬於整體，人身處在整體之中，—— 沒有任何東西可以判決、衡量、比較和譴責我們的存在，因為這意味著判決、衡量、比較和譴責整體…… *然而在整體之外*

別無他物！…… 這才是偉大的解放，—— 這才再次恢復了生成的無辜（*Unschuld* des Werden）。」（KSA 6: 96-97）

就此而言，尼采的思想其實非常社會性與歷史性，因為他從不孤立考慮個人，不再先驗地將人設定為自由的或主動的，也不會把人設想成某種脫離經驗事實的、具有某種永恆不變性質的抽象個體。人是在與其他人之間的關聯與交互影響下被形塑出來的，而且人是會尋求改變的。因此，不論是那種將尼采思想視為追求動物性本能發展，或是哈伯馬斯將其視為遠古酒神神話式救贖的詮釋，恐怕都失之偏狹。

最後，出於對尼采藝術形上學的詮釋，哈伯馬斯於是認為尼采將審美品味視為超越於知識真假與道德善惡之上的最高標準，也就是一種審美品味認識論。問題是，依據哈伯馬斯的引用出處，尼采討論的是古代人與現代人的歷史感（der historische Sinn）之差異（KSA 5: 158），並沒有任何試圖將品味視為**唯一一**種認識工具的主張。況且，品味也不是尼采進行對一切事物價值重估的基準，而是追求生命之提升與自我超越的權力意志。[18] 用以價值重估的個人價值或視域（Horizont），雖然會影響認識，並不會決定認識的品質，因為認識活動必然出於特定的主觀性，但並不因此必然犧牲知識形成的有效性。尼采說不存在「沒有前提的」（voraussetzungslos）哲學，任何知識的生成總是蘊藏著特定的價值判斷，如果忽略這一點，以為真理就是無涉價值的，那麼就阻絕了對真理進行徹底反思批判的道路。尼采以權力意志做為價值重估的基準是否妥當，自然持續受到時代的審視，但絕不能夠如哈伯馬斯那般徑直將權力意志等同於或侷限於審美品味。

另外，哈伯馬斯在此可能受到海德格的影響，特別是後者的《尼采》講座第一講題「權力意志做為藝術」之詮釋（Habermas, 1988: 121），[19] 因而格外強調尼采思想中的藝術性。海德格針對遺稿《權力意志》進行解讀，得到五個關於藝術的命題：「一、藝術乃是權力意志最



易透視的和最熟悉的形態。二、藝術必須從藝術家角度來把握。三、根據那個被拓寬的藝術家概念，藝術是一切存有者的基本事件；存有者就其存在著而言乃是一個自我創造者、被創造者。四、藝術乃是針對虛無主義別具一格的反運動。因而「五、藝術比真理更有價值」(Heidegger, 2002: 81。譯文略做修正)。這一切都是用來說明，尼采認為藝術是生命的最大興奮劑此一命題。[20] 很可能是在這種詮釋的影響下，哈伯馬斯才會傾向於認為尼采主張審美品味高於真理，同時認為能夠用來對抗虛無主義的藝術，表現尼采思想的非理性。但是，哈伯馬斯卻忽略了海德格也陸續探究「權力意志做為認識」等議題 (Heidegger, 2002: 463-646)。因此，聲稱品味做為唯一的認識工具這種說法無疑難以成立。

不論是基於形而上的酒神救贖論或是審美品味的價值判斷，哈伯馬斯基於尼采思想中的非實踐性，而認為尼采及隨後的後現代主義者都是保守反動的。但是，**非實踐性不等於非批判性**，只有在馬克思主義的視野下，非實踐性才是保守的。後現代不必然是保守的 (Welsch, 2008: 40)，同樣，任何熟悉尼采之「重估一切價值」(Umwertung[21] aller Werte) 思想任務的人，恐怕都不會同意尼采是位保守主義者。尼采對於西方形上學的激烈批判，以及對於基督宗教和道德的徹底顛覆，挑戰了西方思想中被視為理所當然的哲學預設，以及西方社會道德規範的不證自明和普遍有效性。反倒是哈伯馬斯避而不談尼采的各種努力，同時又在其溝通行動理論中堅持普遍主義的道德規範，彷彿現代性的問題都不會發生在科學認知和道德面向，而只會發生在工具理性的運作之上。

綜上所述，哈伯馬斯試圖透過審美取向的非理性主義，將尼采詮釋且定位為後現代的先行者。然而，即使這樣的解釋取徑有助於理解後現代藝術，卻可能會產生對於尼采詮釋的諸多疑義。本研究強調，尼采的思想不能如同哈伯馬斯所言，被簡單理解為非理性的酒神救贖論或藝術形上學，因為尼采面對理性的態度並不是排斥性的，也不是無條件地

擁抱非理性的本能欲望或心醉神迷狀態。其重估一切價值的企圖也並非仰賴於審美的品味判斷，而是生命即權力意志做為基準的價值判斷。在此，權力意志同樣不能被侷限為本能驅力，因為對尼采來說，權力意志本身同時指涉了精神性和認知面向，這也是尼采自覺區別於叔本華之處。

對哈伯馬斯來說，尼采哲學促成從審美取向的非理性主義來掌握的後現代，也就是一種酒神式的後現代。而哈伯馬斯對於後現代的看法，似乎也認為文學藝術面向的情況與哲學面向的情況具有關聯。然而，哈伯馬斯提供的取徑是否妥當？能否有效呈現現代性與後現代性之間的區別與爭論？換言之，透過本章的考察，此處所引發的問題是：什麼是後現代？後現代的思想特徵為何？後現代與尼采之間的關聯為何？是否可能提出一種不同於哈伯馬斯的理解？因此，下一章將首先對後現代概念進行歷史考察，以此做為與哈伯馬斯論辯的進一步基礎，並在下一章最後回過頭來討論哈伯馬斯的後現代詮釋如何產生問題。



後續章節架構安排概述如下：

第二章考察「後現代」此一概念在文藝、哲學、社會等領域的不同意涵，藉此建構後現代的三種理念型圖像：去分化型、去正當化型，以及去生產導向型。本研究主張以去正當化型後現代做為後續思考的論述場域，因為此一類型最能用來說明尼采與後現代的關聯。

第三章梳理尼采詮釋的繼受概況，側重於德法之間的差異比較。本章試圖釐清，為什麼去正當化型的後現代主要孕生於法國當代的後結構思潮，而非德國。在後結構思潮的知識脈絡中，匯聚了什麼樣的問題意識與知識興趣，而有助於使尼采的思想受到重視並且獲得繼受轉化。

第四章做為中間考察，思考如何在「對現代性進行批判」和「後現



代」之間做出區別。一般認為，後現代就是對於現代性的批判。然而這樣的說法，無法分辨「現代性的自我批判」以及「後現代對現代性的批判」。透過哈伯馬斯對於《啟蒙的辯證》的詮釋，本章試圖藉此釐清哈伯馬斯的區分判準，並建立本研究的判準。

第五章與第六章分別考察傅柯與德希達這兩位後現代的指標性人物，如何與尼采的思想產生關聯，以及其思想究竟如何具有後現代的意涵。在哈伯馬斯的後現代批判所建構出來的知識系譜中，同樣將傅柯與德希達做為主要論敵。這兩章同樣透過與哈伯馬斯之詮釋進行爭辯，以期提出不一樣的見解，從而廓清「尼采與後現代」之間的思想關聯所具有的當代意義。

註釋

1 本文舉凡援引尼采著作，皆指 Nietzsche, Friedrich (1988). Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter. 以下依慣例將尼采的「作品考訂研究選集」簡稱為 KSA。

2 諸如「尼采與後現代主義」這種書名，就是典型的例子 (Robinson, 2002)。或是為了釐清後現代狀況的某些特性，於是回到尼采思想中尋找可能的啟發性論述。諸如葉啟政 (2013a; 2013b)。

3 該書最後一章即是由汪宏倫所著之〈台灣的「後現代狀況」〉。

4 本文首先於1980年9月11日於法蘭克福市發表，隨後在1981年3月5日於紐約大學發表，英譯版本更名為〈現代性對後現代性〉 (Modernity versus Postmodernity)，內容略有出入。參閱 Habermas (1981c: 3–14)。本研究參照德文版。

5 哈伯馬斯不直接與李歐塔對話，卻選擇針對羅蒂(Richard Rorty)關於兩者的評論(〈Habermas and Lyotard on Postmodernity〉)加以回應(〈Questions and Counterquestions〉)(Bernstein (Ed.), 1985: 161–175; 192–216)。

6 應當注意，哈伯馬斯在此文中使用了兩種不同的「新」保守主義，他以 Neokonservative 指稱貝爾，而以 Neukonservativen 指稱維根斯坦 (Ludiwig Wittgenstein)、施密特 (Carl Schmitt)、貝恩 (Gottfried Benn) 等人。為了做出區別，本文將前者譯為新保守主義，將後者譯為新型保守主義。

7 新保守主義對資本主義和現代國家不加批判的態度，同樣構成了《溝通行動理論》所欲批判的歷史背景 (Habermas, 1981b: 9)。

8 哈伯馬斯也因此承認，貝爾在經濟面向上的社會主義傾向，使他不同於其他擁抱資本主義的新保守主義者 (Habermas, 1989: 28)。

9 貝爾在此提及的這句話：「領悟的，而非靠探查得來的」(apprehended, not ascertained)，並不是其對於高爾芬 (Francis Golffing) 所英譯之《悲劇的誕生》(The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals) 第一節第一句話的正確引用。因為，不論是英譯或是原文中，《悲劇的誕生》正文的第一節第一句話都是在說：如果我們**不只**達到了邏輯上的洞見 (ascertain; logische Ensicht)，**而且**還達到了直觀上的直接可靠 (apprehend; unmittelbare Sicherheit der Anschauung)，也就是察覺到太陽神精神和酒神精神的關聯，就能夠豐富審美性的科學。換言之，尼采強調二者兼顧，而非如同貝爾對於領悟或直觀的片面側重。貝爾很可能是為了在論證上凸顯出意志或審美體驗，以符合該書該節中意志凌駕於理性之勝利的論述脈絡，因而如是詮釋之。參閱 Nietzsche (1956: 19)；KSA 1: 25；Bell (1989: 52–54)。

10 哈伯馬斯此處的看法同時表現在對李克特 (Heinrich Rickert) 的詮釋上。哈伯馬斯認為李克特透過價值使得實然領域與應然領域得以相互滲透，因為行動者總是依循某種價值來導引其行動。可是，不論是李克特或韋伯，對於價值的討論始終是在認識論或方法論的層次，而不是在行動的層次。參閱 Habermas (1981b: 262)。

11 此語應借自於法蘭克 (Manfred Frank) 的《什麼是新結構主義 ?》。該書由二十七場講座構成，與哈伯馬斯的《現代性的哲學論述》類似，但規模更大，對於法國當代思想做了相當全面的討論，包括德希達、傅柯、李歐塔、拉康 (Lacan)、德勒茲 (Deleuze)、瓜塔里 (Guattari) 等，當然也包括尼采。參閱 Frank (1989)。

12 哈伯馬斯將之稱為「摩尼教式的」(manichäisch)，乃是借用源自古代波斯祆教的一種宗教—哲學思想，強調善與惡、光明與黑暗的相互鬥爭。而祆教的創始人即是尼采筆下的查拉圖斯特拉。哈伯馬斯顯然在此將理性與非理性的對立類比於光明與黑暗的對立。

13 在這段文字中，哈伯馬斯還沒有將法國後現代思想區分為兩股不同的潮流，即一邊是從巴塔耶到傅柯的發展，另一邊則是從海德格到德希達的發展。

14 哈伯馬斯將「權力意志」(Wille zur Macht) 與政治上的「權力」(Macht) 混為一談這種說法，很可能是受到後來傅柯關於「知識與權力之共謀」的分析所導引。

15 對於尼采如何從生理學來思考藝術 (即其「藝術生理學」(Physiologie der Kunst) 的相關討論)，或可參考海德格式的詮釋 (Heidegger, 2002: 100–116)。

16 本研究並非主張，哈伯馬斯僅從尼采的早期著作**歸結出**尼采的後現代思想。例如，哈伯馬斯關於審美品味認識論的討論，乃援引自於尼采的《超越善惡》(KSA 5: 157–160)；而在其《現代性的哲學論述》第五章關於《啟蒙的辯證》一書的討論中，也曾大量援引尼采的《道德系譜學》。參閱本研究第四章。

綜觀哈伯馬斯的著作，另一處較為詳細探討尼采思想的文本乃是《認識與興趣》一書最後一章最後一節 (Habermas, 1973: 353–364)。該處討論基本上改寫自同年由他所編輯出版之尼采《認識論文集》(Erkenntnistheoretische Schriften) 的〈後記：論尼采的認識論〉(Ein Nachwort: Zu Nietzsches Erkenntnistheorie) 一文 (Habermas, 1982: 505–528)。其中，哈伯馬斯固然肯定尼采的「價值」概念已然察覺認識與行動、亦即知識與興趣之間具有內



在關聯，但是，哈伯馬斯無法接受尼采的觀點主義對於真理的根本拒絕，這種基於權力意志的主觀主義所發展出來的「觀點主義式的真理概念」(perspektivistischer Wahrheitsbegriff) 及「非理性主義式的實在概念」(irrationalistischer Wirklichkeitsbegriff)，說明尼采對於傳統認識論的放棄，而走向「情感的觀點學說」(Perspektivenlehre der Affekte)。換言之，不存在有待探究揭露的真理，而只有各種出於個體之**非理性的**主觀情感或價值所認識的實在。這種說法當然難以見容於哈伯馬斯在該書所主張之**解放性的知識興趣**，因為尼采的思想無法提供自我反思以批判性的堅實基礎，也無法進行意識型態批判，而對於價值或情感的強調亦將落入心理學主義的窠臼，從而使自我反思不再可能 (Habermas, 1973: 151, 235)。

然而本研究認為，儘管哈伯馬斯的閱讀並未侷限於尼采的早期著作，但是那些後期著作的援引與討論，似乎往往只是用來支持或進一步強化呈顯於早期著作的後現代思想。因此本研究認為，哈伯馬斯在此主要是從尼采的早期著作**凸顯出**其思想特徵。

17 在這一點上，更接近叔本華的是佛洛伊德 (Sigmund Freud)，而不是尼采。

18 「權力意志」是一個對於尼采來說曾經做為一個為期四年 (約莫介於1885至1888年) 之寫作計畫的主標題、最後被有意識放棄的主題與概念，在其著作後期中，尼采似乎多少有意減少使用此一字眼的頻率，反而較多使用「生命」一詞。

馮學勤 (2011) 強調，必須注意到 (1) 此一概念在已出版作品和遺稿之間的差異 (涉及權力意志是否是另一種形上學的問題)、 (2) 在已出版作品之間的差異 (即權力意志究竟指涉世界的本質、生命的本質、一切的生命或是上升的生命)，以及最後 (3) 做為寫作計畫的放棄。

19 值得注意的是，哈伯馬斯在此僅特別提及關於藝術的第一個講座。

20 哈伯馬斯沒有注意到，尼采在《偶像的黃昏》中將此處的最高級 (größte) 修飾為普通級：「藝術是生命的巨大 (groß) 興奮劑」(KSA 6: 127)。因此，面對文本真實性帶有高度爭議的《權力意志》，是需要比對其同時期已出版著作加以檢證的。

21 **重新**評價 (umwerten) 一詞，亦可讀解為翻轉評價 (um-werten) 之意。前者語意較為審慎，後者較為基進。

CHAPTER—2

什麼是「後現代」：
理念型的考察

PART 1 方法

每當有人討論到「後現代」時，都必然首先要問：什麼是後現代？這樣的焦慮感似乎遠大於面對其他概念所產生的心理反應。艾可（Umberto Eco）（2014: 46）曾如是描述：「很不幸的，後現代這個名詞適用範圍極廣。我的感覺是今天只要你喜歡的東西都可以說它是後現代。」[1]這個適用範圍極廣的「後現代」是什麼？是否很「後現代地」眾說紛紜，不可界定，無法掌握？諸如，它是否存在、其指涉或適用哪些領域、是否可考察其源起時間點、其特徵為何等等，彷彿都難以取得共識。本研究主張並非如此。然而也必須注意，一如詹明信（Fredric Jameson）所言：「後現代主義不是某種我們能夠一勞永逸地確定、然後心安理得地去使用的東西。概念（若有的話）必須在我們討論結束時、而非開始時獲得。」（Jameson, 1991: xxii）

倘若將「後現代」視為一個歷史性的概念加以考察，也就是將它放回到它發生的歷史脈絡來掌握，確實會發現，一旦將後現代在各領域的情況依序揭開時，將會發現各領域之間的後現代狀況，不僅可能不存在發展時序和發展狀況的一致性，甚至可能存在觀點上的相互衝突。事實



上，這不只是當「後現代」做為一個歷史概念時會遭遇到的狀況，而是所有文化歷史現象中的概念都會面臨到的情況，例如「資本主義」。可以說：沒有後現代，事實上只有各式各樣的後現代。[2] 我們根本不可能在全盤觀察過所有種類的後現代之後，歸納整理出一種放諸四海皆準的概念界定。但是，卻可以基於研究旨趣，將某些面向的後現代特徵凸顯出來，透過邏輯一致且意義妥當的概念化，來理解實際上紛繁的經驗事實，並使得概念之間的關聯得以明晰化。當「後現代」的概念圖像被建構出來時，也許會發現實際上不存在完全符合此一鮮明概念圖像的理論或思想家，但是，這些鮮明的概念圖像卻有助於掌握各種複雜的實際情況。

本研究運用韋伯的「理念型」(Idealtypus) 方法論構想 (Weber, 2013: 171-242)。由於人文社會科學研究面對的對象乃是經驗事實，而這樣一種經驗事實因為內容的無限豐富與不斷變化，使得直接把握經驗事實這一舉動形同不可能的任務，即使我們能夠運用某種高明的資料蒐集技術，全面透徹而絕無缺漏地將經驗事實中所有內容蒐集起來，對研究者來說也不過只是一團無法理解的雜多。此處關鍵不在於研究者能力的必然限制，而是要強調研究者必然出於個人的視域 (Horizont)，運用自身的價值關聯 (Wertbeziehung) 梳理經驗事實的重要性，凸出那些具有關鍵意義的、值得注意的重點側面，提供一種有助於理解經驗事實的觀看方式 (並且不能自我偽裝成唯一可能的、正確的方式)，這才是人文社會科學研究的目標。

運用研究者個人的價值關聯來梳理經驗事實，這其中必然帶有主觀性，可是基於這種主觀性所獲得的研究成果，並不等於一種「只對某一人有效、對其他人則無效」的研究成果。換言之，「什麼」會成為研究對象，以及此一研究要進行到什麼程度，這是由研究者的價值觀念所決定。至於在「如何」、亦即在運用這些輔助手段的方面，則研究者理所當然要遵守人文社會科學的種種規範，概念也必須符合意義的適當性與邏

輯的一致性，「因為，唯有想要對所有想要真理的人都有效的東西，才是科學的真理。」（Weber, 2013: 210）換言之，這樣一種概念建構雖然無法達到自然科學式法則的必然有效性，但這也不是人文社會科學需要如此自我框限的。人文社會科學的概念必須獲得學術社群的普遍認可，只要普遍獲得認可並視之為有效，這樣的概念建構就是成立的。因為人文社會科學畢竟不同於自然科學，其研究目的不在於將個別情況歸類於一套分類架構中，而在於透過概念的輔助來理解經驗現象的豐富內容（Weber, 2013: 6-10）。因此，「對於精確的自然科學而言，『法則』越是普遍有效，就越重要也越有價值；但對『就其具體的預設探討歷史現象』的知識而言，則最普遍的法則卻因為在內容上最空洞、因而通常也是最沒有價值的。」（Weber, 2013: 205）

在這樣的目標之下，概念建構的重要性就不在於建立一套窮盡互斥的分類架構，一如化學的週期元素表，因為概念建構的用意不在於對經驗現象的內容進行歸類，而在於對經驗現象之意義的理解有所幫助。如前所述，人文社會科學的知識目標在於把握經驗事實的意義，因此概念建構只是一種用來輔助理解的手段，只要它有助於理解複雜的經驗事實，為複雜難解的混沌提供一種有秩序的可理解性，它就有其存在價值。也因此，這些概念的內涵，不可能在研究起始之時已然獲得輪廓清晰的界定，因為這些概念的建構必然伴隨著研究的過程而逐漸明朗，並在研究結尾之處才可能獲得最為清晰的圖像（Weber, 2007: 47）。

其中，這樣一種概念需要經過純粹化，「透過某一個或某一些觀點之片面的提升，以及透過將一大堆雜亂而分離的、這裡多一些那裡少一些、有些地方甚至根本不存在的合乎那些以片面的方式挑選出來的觀點的個別現象，整合成一個本身具有一致性的思想圖像，而獲得該理念型的。」（Weber, 2013: 217）因此，不可能在經驗事實中找到同樣的完全純粹的情況。如同一再強調，此處的概念不是、也不可能用來做為經驗現



象的複製或反映，所以並不需要「貼緊」經驗現象。反而正是因為概念的純粹化與鮮明化，研究者才能夠用來指認經驗現象中那複雜且時而重疊、時而隱晦的情況。

例如「資本主義」做為一個理念型概念，意味著事實上不存在唯一一種形態的資本主義，有的只是各式各樣的資本主義。唯有運用理念型概念做為經驗現象的觀察尺度（而且此一尺度越精確鮮明越有效），才能夠有憑有據辨認出實際情況中各種模糊曖昧、交互影響的真實狀態。也唯有如此，才能進一步考察概念之間可能具有的關聯，否則研究將疲於在所有瑣碎細節上相互較量。這樣一種方法論主張，具體展現在韋伯《新教倫理與資本主義精神》一書中對於「新教倫理」和「資本主義精神」這種歷史概念的建構，藉以回答：為什麼二者之間具有選擇性的親近，而能夠提供一個了解「現代西方何以是現代西方」的可能性。

正是由於在各種關於後現代的討論中所側重的面向皆不同，唯有意識到它內部的複雜性質——不論是肯定的或否定的、反動的或反抗的、模糊的或精確的等等——之後，相關的討論才能提升其精確性。就好比，一般常用「什麼都行」來形容後現代文化現象所可能表現出來的膚淺，姑且不論膚淺是否貼切，然而後現代的哲學觀顯然無法（至少是輕易）接受這種流於隨意的表述。也許，當一個（甚至數個）「後現代」的概念圖像時被建構出來之後，將發現實際上不存在完全符合此一概念圖像時的理論或思想家（也就是說，即使某位理論家因為某概念或某著作而是後現代的，但不代表他的其他概念或著作都是後現代的），然而，這個概念圖像卻因而能夠有效掌握每個理論或思想家與「後現代」之間的親疏遠近，或是「後現代」化的程度高低。甚至可以去討論，所謂那些「後現代」的先行者或代表人物到底有多後現代，或是多不後現代。

本章將分別從藝術（包括繪畫、建築、文學）、哲學、社會三個面向來說明，這雖然大致吻合從二十世紀下半葉以來後現代的先後發展狀

況，但其中的先後順序絕不能輕易簡化為影響繼受關係。此外，做為一份社會理論研究，並不會因此僅將藝術和哲學的相關討論做為聊備一格的對照，也不會僅只將社會面向的討論納入思考。倘若社會理論不只是社會學理論，那麼討論就不需要侷限於既存學科界限內的社會學觀點，從而得以更廣泛地納入相關論述。在文獻回顧與評述的最後，本研究將嘗試建構關於後現代的三種理念型，藉此一方面回應在第一章中由哈伯馬斯提出關於後現代的詮釋問題，另一方面進一步從中開展出後續討論的線索。

PART 2 後現代的各領域狀況

一、藝術領域的後現代

回顧在歷史上的發展，[3] 在1960年代美國文學界的相關討論之前，其實曾經出現過幾次後現代的概念使用，但多半並未影響到後續討論。諸如，英國畫家查普曼（John Watkins Chapman）於1870年曾經提出「後現代」一詞，用來指稱一種比法國印象主義更前衛的繪畫風格。德國作家潘維茲（Rudolf Pannwitz）則於其1917年出版的《歐洲文化的危機》一書中，承襲尼采的思想，以「後現代」人指稱一種超越了虛無主義的超人狀態：「歷經體育鍛煉、具有民族主義意識、受過軍事教育、對宗教充滿激動的後現代人，是一種由硬殼覆蓋的軟體動物，一種介於頹廢和野蠻的中庸，並且游離於歐洲虛無主義之基進革命下巨大頹廢的漩渦。」（Welsch, 2008: 13）這很可能是首次將尼采與「後現代」關聯起來的嘗試，儘管此時「後現代」一詞的意涵顯然不同於後來的使用。西班牙文學家歐尼斯（Federico de Onís）曾於1934年運用「後現代主義」（postmodernismo）一詞，指稱在1905至1914年間介於「現代主義」和



「極端現代主義」（ultramodernismo）之間短暫的過渡階段。英國史學家薩默維爾（David Churchill Somervell）在為湯恩比（Arnold Toynbee）的《歷史研究》第一至六卷撰寫概論時，使用「後現代」一詞指稱1875年之後的歷史階段，其特徵為：充滿戰爭、騷動、革命的動亂年代。湯恩比隨後在《歷史研究》第八和第十一卷也如是使用。這些在藝術、文學、史學等面向的零星運用狀況，首先展現了此一概念起源的複雜狀況，同時也預示了後現代現象在各領域的不同發展。

一般而言，我們所討論的後現代現象主要孕生於1950至1980年代的美國社會，首先特別是文學、藝術、建築等領域。而後現代主義所批判的現代主義，原本也曾具有不斷求新求變的特性。就像蓋伊（Peter Gay）（2009: 21）認為現代主義所具有的主要特徵之一，即是不斷要求「給它新！」（Make it New!），因為它「抗拒不了異端的誘惑，總是不斷致力於擺脫陳陳相因的美學窠臼」。但現代主義在二十世紀初分裂為兩種陣營：一種是追求藝術自主性，主張要「為藝術而藝術」的現代主義，從而逐漸形成帶有距離感、受專業群體所壟斷的高雅文化，以區隔於大眾文化；另一種則是前衛藝術，攻擊逐漸正典化的藝術體制，並主張透過藝術進行社會改革。隨後，前衛藝術始終無法抵抗現代主義的體制化，現代主義逐漸入主大學和博物館，其原先所具有的異端創新特性也漸漸消失了，而成為後現代主義所批判的「高度現代主義」（high modernism）。

在文學領域中，豪伊（Irving Howe）於1959年的〈大眾社會和後現代小說〉一文中，強調後現代意味著現代主義理想的淪喪，也就是一種反智性思潮（anti-intellectual current）的出現。1960年代則有了不同的論述，而且是從對後現代式文學的負面評價轉向正面評價。桑塔格（Susan Sontag）於1964年發表的〈反對解釋〉（against interpretation）一文，則認為我們不能僅止關注於作品的內容，並試圖針對內容的意義

進行解釋，揭示出表面之下真正的意義，卻自大地以為這樣就把握了作品，而是強調必須轉而注意作品的形式，透過感覺和體驗以真正地把握作品自身（Sontag, 2001: 3-14）。費德勒（Leslie Fiedler）於1969年的〈跨越界線，填平鴻溝：後現代主義〉（cross the border, close the gap: postmodernism）一文中，伴隨著美國於1960年代蓬勃發展的通俗藝術、即興表演、電影文化等等，開始頌揚一種挑戰通俗文化與高雅文化之界限的後現代藝術，攻擊文學現代主義（以普魯斯特（Marcel Proust）、喬伊斯（James Joyce）、托瑪斯．曼（Thomas Mann）等人為代表）的菁英身段和嚴肅距離，使得批評家和讀者之間的距離消失了。這篇文章甚至不是發表在專業的文學期刊上，而是發表在雜誌《花花公子》（Playboy）上。這種以挑戰或抹平界限爲特徵的反對現代主義姿態，不僅凸顯出後現代對於嚴肅性和道德性的反對，也留下了一種被批評為內容無深度的可能性。

為了反對高度現代主義，1960年代的後現代主義重新採用了二十世紀初的前衛藝術精神。特別是達達主義和超現實主義，杜象重新化身為後現代藝術的代表性先驅，其現成物藝術（readymades）挑戰了藝術與日常生活之間的界限。此外，在沃荷的普普藝術（pop art）[4]的帶動之下，藝術、商業、媒介之間處於前所未有的緊密關聯，不僅通俗文化中的商業產品得以變成藝術，就連藝術也化身為市場上的熱銷商品。完全不同於抽象表現主義那種抽象性和不可再現性所塑造出來的藝術距離，普普藝術成為當時充滿商品景觀的消費社會所不可或缺的一部分。換言之，可以說1960年代的後現代主義所反對的不是「現代主義」，而是被馴服了的、被體制化了的現代主義（Huyssen, 2010: 297）。此時後現代主義的特色為：（1）向二十世紀初的前衛藝術看齊；（2）對機構藝術的攻擊，反對高雅藝術的機構化；（3）對技術發展的樂觀態度；（4）試圖以大眾文化挑戰高雅藝術的標準。然而到了1970年代之後，後現代主義的前衛



性格再一次被大眾市場商業化所削弱，而成為一種肯定現狀的贊同性藝術（affirmative art）（Huyssen, 2010: 294-304）。

在文學領域中，哈桑（Ihab Hassan）佔有一個關鍵性的地位。這乃是由於他從1970年代開始陸續發表與後現代相關的文章，構成了晚近對於以美國為主的文學後現代主義的典型圖像（Bertens, 1993: 26）。哈桑曾以喬伊斯的《芬尼根的守靈》（Finnegans Wake）一書，[5] 說明後現代的基礎原型，並主張在這部著作中包含了所有後現代文學的要素：「夢、戲仿（parody）、遊戲、雙關語、片斷、寓言、反身性、媚俗（kitsch）、對處於絕對沉默或純粹噪音之邊緣上具有某種諷刺意味的邏各斯（Logos）的靈知（gnosis）。」（Hassan, 1987: xiii-xiv）

但是，這還不足以說明什麼是後現代主義，因為我們尚無法確定，為什麼這些元素就是後現代的。進一步地，哈桑不僅強調現代主義大體上是形式主義的／等級分明的（formalist / hierarchic），而後現代主義是反形式主義的／無政府主義的（antiformalist / anarchic）（Hassan, 1987: xiii），更曾經建立一張著名的「現代主義 vs. 後現代主義」的對照表格（Hassan, 1987: 91-92）。但他隨後也補充強調，基於一種後現代的角度強調，這些二分乃是界限模糊的，到處都有顛倒或例外，二者之間的差異其實不斷在變化。換言之，在現代與後現代之間劃出一道清楚截然區別的靜態界限恐怕是不可能的，要聲稱現代已然過去、而後現代已然登場取代更是不智。後現代並沒有一腳踢開現代，從此與它永別，而是必須把「後－」理解為不斷捲入、又不斷溢出的動態過程。不論我們將「後－」理解為擴大、修正、補充、反對、斷裂，「後－」始終都是在既有的視域中發揮作用的，即使既存視域的地位遭受挑戰受到動搖，它也不會輕易退位下台。

為了進一步說明以文學為主的後現代主義，哈桑還曾經對於「後現代」的特性提供一個可供參照的基準圖像。他提到十一種不同的特性：

（1）不確定性（indeterminacy）：各種知識或事物不再能夠確定，而帶有含混（ambiguity）[6]且相對化；（2）片斷（fragmentation）：意味著對於總體化（totalization）的反對，並切斷事物的聯繫，肯定各種碎片與拼貼（collage）；（3）去聖典化（decanonization）：一切規範標準之正當性的解體，以及後設敘事的棄置；（4）無自我，無深度（self-less-ness, depth-less-ness）：自我在語言遊戲中喪失，並以無深度的文體迴避或拒絕解釋；（5）不可呈現，不可再現（the unpresentable, unrepresentable）：後現代藝術拒絕模仿，以極限狀態實行自我顛覆。前面這五項凸顯出解構的面向，後面這六項則凸顯出重建的面向。（6）諷刺（irony）：不存在一個基本的原則或依據，只有各種破除神祕、尋求多樣性的遊戲；[7]（7）混種化（hybridization）：使過去和現在、高雅和通俗混雜在一起；（8）狂歡化（carnivalization）：充滿不斷更新的、多樣的嬉戲元素和顛覆元素；（9）表演，參與（performance, participation）：後現代的文本和藝術要求在侵入其他體材中表演、修改、回答；（10）構成主義（constructionism）：強調虛構的想像性和非現實主義；（11）內在性（immanence）：指心靈透過符號概括自身的能力（Hassan, 1987: 168-173）。

哈桑從文學領域的發展中歸納出後現代主義的特徵，顯然同時凸顯出後現代主義遭受質疑的各項特點，特別是不確定性、零碎片斷、無深度、多元混雜、狂歡戲謔等等，搭配上1960、1970年代之後商品化的美國大眾市場，而使得貝爾所批評的享樂主義趨勢獲得呼應（參閱本研究第一章第二節）。哈桑後來確實也注意到，後現代主義的發展似乎「轉向了錯誤的道路，陷入意識型態的好鬥和非神祕化的瑣碎、陷入了它自身的媚俗。後現代主義已經變成某種折衷主義的戲謔，某種虛構愉悅和瑣碎懷疑所引發的精緻淫欲。」（Hassan, 1987: xvii）換言之，「對抗於嚴肅性、純粹性以及個體性等現代主義價值觀，後現代藝術展現為一種新的漫不經心、新的詼諧，以及新的混成風格」（Best and Kellner, 1994:



31），甚至是「什麼都行」（anything goes）。後現代主義彷彿瓦解了所有的傳統觀念，處於失去所有價值的虛無主義狀態，或是陷入無止境的「為否定而否定」，而且其論述往往破碎、去中心、自相矛盾、不成體系。這種由哈桑的描述所呈現出來的印象，恐怕也是後來為什麼「後現代」一詞在哲學領域中往往不受青睞的原因。

此外不應忽略，1970至1980年代以降在建築和繪畫領域的後現代情況。一般而言，與現代主義之間有著最明顯斷裂的，恐怕仍是在建築領域。[8] 文丘里（Robert Venturi）等人於1972年出版的《向拉斯維加斯學習》（Learning from Las Vegas）一書，表達了對於以格羅佩斯（Walter Gropius）、密斯凡德羅（Ludwig Mies van der Rohe）、柯比意（Le Corbusier）等人為代表之強調形式與功能的「國際風格」（International Style）的不滿（Venturi et al., 1997）。詹克斯（Charles Jencks）（2002: 58）認為文丘里等人的建築風格精采地表現為「複雜與矛盾相對於簡化；模稜兩可與張力反對直接。依據他〔按：即文丘里〕的正典，建築元素應該是『兩者皆是』（both-and）而非『兩者取一』（either-or），或者是擁有一種以上功能的混合物。最重要的是，混種的集合物（hybrid assemblage）以及混亂的生命力（messy vitality）優於鮮明的統一體。」

而在建築領域中真正使用「後現代」一詞的正是詹克斯，他於1977年出版的《後現代建築的語言》一書中，既聳動地宣稱現代主義建築死於1972年7月15日下午3點32分，即位於美國密蘇里州聖路易市的現代主義式建築普魯伊果（Pruitt-Igoe）公共住宅遭到徹底炸毀，同時也使得「後現代」建築廣為人知。詹克斯認為「後現代建築對多元主義和複雜性有更多的關切」，其特色在於一種「雙重編碼」（double-coding）的折衷主義式風格：「將自己的專業品味和技術，與其最終的客戶——居住者的品味——相混合」（Jencks, 1998: 15）。換言之，他試圖超越菁英主義和平民主義的對立，強調多變、多元、混合的建築風格，以「少則生厭」

（less is a bore）（Venturi, 1977: 17）取代密斯凡德羅所謂「少即是多」（less is more）、簡單即是美的現代主義建築。然而同樣地，後現代建築也因此時常給人非理性、雜亂拼湊的印象（Dear, 2004: 21）。

至於在藝術特別是繪畫領域中，由於現代繪畫幾乎可以接受一切，因此可以說不存在「後現代」的繪畫。但仍有一種公認的後現代主義，亦即「超前衛」（Transavantgarde），由奧利瓦（Achille Bonito Oliva）於1980年提出。由於奧利瓦試圖超越現代主義當初的前衛精神，也就是一種藝術帶有的社會改革使命，因此「超－前衛」形同是超－現代主義。奧利瓦認為，「超前衛」的意思是採取一種漂移不定的藝術創作立場，它不遵守任何確定的規則，也不認為任何理念高人一等，它只遵循按照與作品創作同步存在的精神和物質狀況而進行工作的原則。因此，「世上沒有任何至高無上的準則，只有藝術創作的實踐才能使每一個不穩定的東西穩定下來，同時又不使它處於穩定化的狀態，變成具有象徵意義的固定之物。作品保持著它的創作過程的流動性和自身的流動性，它在主題的周圍活動，主題從不試圖成為被效法的榜樣，而要保持作品的偶然性和開放性，然而，開放不再是前衛派無限的浪漫狂熱，而是無中心區的運動，是只以精神和感覺快樂為唯一目的的自由飄移。」（Oliva, 2001: 20, 21）這樣一種超前衛藝術，或是後現代藝術的總體特徵，可以扼要被把握為：「原則上告別了單一的烏托邦模式，並轉向大量各式各樣的試驗。」（Welsch, 2008: 25）

本研究認為，特別是從文學、藝術、建築領域的後現代狀況來看，彷彿會呈現出一種印象：後現代主義主張一切不符合理性標準的東西都是好的，而且是以任意性、大雜燴、不惜一切代價偏離標準爲特點。一如對後現代藝術常見的描述：「一反現代主義的嚴肅性、純粹性和個體性，後現代藝術以一種新的詼諧、嬉戲、折衷主義的姿態出現，具有模仿、諷刺，甚至是極端懷疑的特徵。」（Dear, 2004: 31）這種印象十分常



見，而且，對後現代主義的批判往往正是針對上述特徵。後現代主義的這些特徵與它所遭致的批評（一如貝爾的看法），兩者之間存在著巧妙的相互呼應：「它不提供分析，不提供概念，不提供構想——既不提供反對者的〔分析、概念、構想〕，因為它直接了當地聲稱它們並不存在，也不提供自己的〔分析、概念、構想〕，因為它認為這是不言而喻的和普遍獲得承認的，它不去解釋，而只是暗示它們，它不讓它們接受討論，而只是把它們假設為教條。」（Welsch, 2008: 2）這些在文學、藝術、建築等領域的後現代面貌，首先構成了歐洲學界對於此一概念的基本印象，不論是對哈伯馬斯而言，或是接下來討論的李歐塔。

二、哲學領域的後現代

提到哲學領域的後現代主義，李歐塔及其《後現代狀況》一書恐怕是最無可爭議的代表人物與著作。較之於其他法國晚近思想家（例如哈伯馬斯討論中的傅柯和德希達）對於「後現代」標籤的普遍抗拒，李歐塔恐怕是極少數以「後現代」自居的異類，其《後現代狀況》一書也時常被視為哲學後現代主義的經典宣言。儘管哈伯馬斯在相關討論中完全不提及李歐塔這一點頗為令人不解，但是，以李歐塔為例來說明哲學的後現代主義，比起那些在思想及概念上被解讀或被歸類為後現代的人來說，顯然具備更充足的代表性。

李歐塔如何使用「後現代」一詞？當李歐塔在《後現代狀況》一開始處揭示其任務時，他說：「我們的工作假設是，隨著社會進入到所謂的後工業時代和文化進入到所謂的後現代時代時，知識的地位產生了改變。」（Lyotard, 1984: 30）在此可注意到，社會與文化被李歐塔區別為兩個不同的領域：社會正逐步走向「後工業」階段，文化則逐步走向「後現代」。從李歐塔該處的註腳中，可以知道其說法至少參考了貝爾和哈桑的相關討論。這個區別是重要的，因為這意味著，李歐塔從一開始就沒有

混用後工業與後現代兩個概念，而且，對於社會與文化這兩個領域，他也沒有如同詹明信那般以馬克思主義式的解釋模式—— 即下層建築制約著上層建築—— 來看待二者的關係，甚至根本沒有談到（或是不認為有）因果關係。這一點容後闡述。無論如何，李歐塔一開始就將自己的論述重點放在文化領域的後現代狀況，但不是哈桑等人側重的藝術或文學面向，而特別是指知識、教育、科學的發展狀況。

李歐塔指出，「簡化到極致來說，我將後現代界定為對於後設敘事的不輕易相信。」（Lyotard, 1984: xxiv）應當注意，在本書中，李歐塔不曾宣稱宏大敘事或後設敘事的「終結」（end）或「瓦解」（collapse），或許那更多是對於李歐塔與後現代的刻板印象式誤解。在此，「不輕易相信」（incredulity）是一個值得玩味的字眼，它意味著不是完全沒有可能相信，也不是無論如何都一定要拒絕，而是必須要再三思量過後，才有可能決定是否要接受，以及如何接受。[9] 由此來看，後現代與現代之間的關係，並不是簡單的你死我活和先後繼替那樣一種階段性的想像：後現代既不是現代的延續，現代也沒有被後現代所輕易超越或取代。後現代更像是一種思想姿態，這種姿態不只是帶有質疑的，事實上更是具有戰鬥性質的（Lyotard, 1984: 82），亦即要向某種顯然是既存的、以及在知識階層化中佔據優勢位置者進行挑戰。由此來看，這種姿態更像是邊緣對核心、弱勢對強勢的抵抗。這個抵抗姿態對於理解後現代相當關鍵：它畢竟不是革命，畢竟無法輕易推翻既有體制，因此只能設法讓自己始終保持著質疑的心態與戰鬥的準備。這也是為什麼李歐塔會說，「無疑地，後現代乃是現代的一部分」（Lyotard, 1984: 79），因為倘若不存在（至少是做為一種語境的）現代，也就不存在做為抵抗的後現代。但是，並不是所有質疑或戰鬥的思想姿態都是後現代的，或是說，後現代之為後現代不單單取決於這種質疑或戰鬥的思想姿態。我們還必須注意到這個思想姿態所指涉的對象究竟為何，以及這樣一種思想姿態將進而產生什麼樣



的回應方式。因為，倘若其回應的姿態乃是企圖一種以新的核心取代舊的核心，那麼後現代就會再次落入它所批評的現代性那種階層化式的思想架構中。唯有不僅具備特定的*思想姿態*，而且留意到此一思想姿態所指涉的*思想對象*，以及進而採取的特定*回應方式*，才能對於後現代之為後現代有更清楚的掌握。

而「不輕易相信」這樣一種思想姿態所指涉的對象乃是後設敘事（metanarrative）。既然是「後設」（meta-），就意味著它在某事物之後或之上，或是做為某事物的基礎並且支配著該事物，使得該事物的地位獲得正當化的保障。換言之，後現代的哲學思考從一開始就是針對事物背後之支配該事物的基本預設進行思考的二階觀察，藉此區別於針對事物自身進行思考的一階觀察。[10] 此處的事物在李歐塔的討論中乃指知識。李歐塔指出，當後設敘事訴諸於某種宏大敘事（grand narrative），諸如「精神的辯證法、意義的詮釋學、理性或勞動主體的解放」（Lyotard, 1984: xxiii）等等時，這種具備後設功能的宏大敘事、從而得以賦予特定的科學知識以正當化地位的就是現代的後設敘事，它確立了知識階層中的上級位置，而凌駕於其他的知識。

上述三種宏大敘事相當重要，儘管李歐塔並未逐一詳加說明，但對於現代性的掌握卻十分關鍵。同時，由此出發進行推演，將有助於觀察後現代哲學的特徵，特別是後現代哲學的思想對象究竟為何。

首先，精神辯證法顯然來自於德國觀念論。做為一種思辨式的敘事，它強調哲學將會重建知識的統一性：「唯有在一種語言遊戲中才能達到這一點，就像是連接起在精神之生成中的每個部分一樣將各種科學連接起來，換言之，在一種理性的後設敘事中將各種科學連接起來。」（Lyotard, 1984: 33）一如黑格爾的《哲學百科全書》之企圖。由於它能夠說出每種科學在知識整體亦即在精神中的相對角色，從而也為自己的存在確立了正當性。因此，這種宏大敘事以精神或理性的運作與安排做

為核心，使得知識的整體性成為可能。

辯證法的思維在後現代哲學中成為主要的攻擊對象之一。例如，在德勒茲（Gilles Deleuze）對於尼采的考察中，他認為尼采在哲學史中的獨特性就在於反對辯證法。特別是在對於永恆復返（ewige Wiederkehr）的詮釋中，德勒茲認為永恆復返不是一種同一性的思想，而是強調差異性的思想：「永恆復返不是相同（the same）的永恆、均衡的狀態、或是同一（the identical）的靜止處。在永恆復返之中，不是『相同』或『一』的回歸，而是應該屬於多樣性和差異的復返自身。」（Deleuze, 1983: 46）換言之，不是同一，而是差異成為後現代哲學的特徵之一。李歐塔對於小型敘事的說法顯然呼應了如是的特徵。

對於整體性的開戰，以及對於小型敘事的肯定，都是李歐塔認為後現代哲學所具有的特徵，這一點在包曼對於知識份子的考察中獲得呼應。相對於主張世界做為有秩序之整體的現代知識份子即「立法者」（legislator），他提供權威性的論述以指導行動（例如解放的敘事），後現代的知識份子即「詮釋者」（interpreter）則主張世界充滿各種不同模式的秩序與實踐，他提供轉譯式的論述，讓採用不同語言遊戲之語用學規則的共同體之間得以溝通交流。換言之，當今的知識份子在各自的共同體之內仍扮演立法者的角色，仲裁評判內部的意見，然而在不同的共同體之間則扮演詮釋者的角色，促進對於差異的理解（Bauman, 1987: 145）。

其次，既然精神辯證法揭示出每一種科學在知識整體中所扮演的角色及其作用，因此，當然也賦予了做為一門科學的詮釋學以正當性：「當代詮釋學論述孕生於此一預設，即保證存在著需要被知悉的意義，並從而使歷史，尤其是知識的歷史獲得了正當性。」（Lyotard, 1984: 35）換言之，詮釋學有助於了解在各種扭曲或遮蔽背後的真正意義，這乃是知識之探求任務的目標。李歐塔在此提到的當代詮釋學乃是指涉例如伽達瑪（Hans-Georg Gadamer）等人，而儘管伽達瑪和哈伯馬斯之間存在著各



種爭論，但在李歐塔此處的討論中，這樣一種當代詮釋學的任務，與馬克思主義的「意識型態批判」意圖從意識型態的扭曲中揭露出社會現象的真相其實不謀而合。

然而，詮釋學的任務同樣受到後現代哲學的挑戰。在德希達那篇可做為解構思想宣言的文章，即〈人文科學論述中的結構、符號與遊戲〉中所凸顯出來的後現代哲學，卻提出另一種思考詮釋的可能：「另一種〔對於詮釋的詮釋〕則不再轉向源頭，它肯定遊戲並試圖超越人和人文主義、超越那個叫做人的存有，而這個存有在整個形上學或存有神學的歷史中夢想著圓滿在場，夢想著令人安心的基礎，夢想著遊戲的源頭和終極。尼采向我們顯示的這第二種詮釋之詮釋不像李維史陀要做的那樣，在人種誌中追求『某種新人文主義的靈感』。」（Derrida, 2004: 567）不再追求對於真理、真相或源頭的破譯，不再依賴任何中心或主體，而是肯定意義在文本之間的增生繁殖。

最後，這種對於知識的探究將服務於在道德與政治生活中對於公正目標的追求，因此知識也能透過對於實踐的服務而反過來獲得正當性。這種解放式的敘事涉及到自由的自主性主體：「其史詩乃是從任何阻礙他治理自身的事物中解放出來的故事。」（Lyotard, 1984: 35）在此，認知的主體和實踐的主體合而為一，這也就是啟蒙的宏大敘事：人是理性的動物，唯有透過理性才能通達真理，才能從扭曲中獲得解放。

應當注意，李歐塔對於啟蒙宏大敘事的後現代批判，並不是無條件地反對啟蒙，而是反對與*解放式人文主義*結合的啟蒙。除非啟蒙必然要與解放相互關聯，否則，後現代並沒有否定啟蒙，它只是否定*特定版本*的啟蒙，並尋求另一種啟蒙的可能性。就像傅柯在對於啟蒙的重新思考中，曾經呼籲要避免將啟蒙與人文主義混為一談：「無論如何，如同我們必須要免於『不是同意就是反對啟蒙』的智性勒索，我們同樣必須擺脫將人文主義的主題和啟蒙的問題混為一談。」（Foucault, 2000a: 314-315）

唯有如此，我們才能突破傳統哲學的限制，從「必須的限制」（necessary limitation）走向「可能的踰越」（possible transgression），尋找一種「不再是此刻的我們所是、所為、所思的可能性」（Foucault, 2000a: 315-316）。

在李歐塔的討論中，哈伯馬斯的共識真理觀正是啟蒙宏大敘事的最典型例子。因為哈伯馬斯主張，倘若能夠在理性的心靈之間達到相互理解的理性共識，就能在扭曲的經驗事實中發現真相，並以此服務於倫理與政治生活的改善。然而，李歐塔認為，這種宏大敘事的後設效果，往往不是最具生命力的知識形態（Lyotard, 1984: 14），因為共識將遮掩了語言遊戲之間的異質性和不可共量性（incommensurability）。但是不可共量性強調的是語言遊戲之間的不可化約，並不意味著不同的語言遊戲之間不可溝通或是無法理解。

而且，哈伯馬斯的共識真理觀預設了兩點：所有對話者都會同意那些對所有語言遊戲來說都普遍有效的規則，以及對話的目標乃是共識（Lyotard, 1984: 65）。李歐塔則認為，各種語言遊戲之間的語用學規則是異質且不可共量的，共識也只存在於某種語言遊戲之中，而非適用於全部。同時，在知識不斷發展的過程中，它必然會在自我反思中面臨到「知識之正當性原則的內在侵蝕」（Lyotard, 1984: 39）。換言之，科學知識自身將會發現，它自身的正當性正是來自於它所打壓的敘事，事實上，科學知識並無法在百科全書式的網絡下相互安置，同樣地，科學知識更不應該從直指性言辭（denotative utterance）跨越到規範性言辭（prescriptive utterance）。因此，在晚近自然科學發展的啟發，以及科學典範如何在異例（而非共識）的刺激中產生轉移這些觀念的啟發下，李歐塔於是提倡打破知識階層化的、相互競爭的小型敘事（little narrative），改變對知識的看法，以增強對於差異和分歧的關注。這樣一種回應方式避免了以新的宏大敘事取代舊的宏大敘事，而是透過肯定差異的小型敘事，為後現代知識注入活力。可以說，「後現代知識不單單只是權威的



工具；它改善我們對於差異的敏感度，並且強化我們容忍不可共量性的能力。」（Lyotard, 1984: xxv）

對李歐塔來說，「後現代」一詞乃是借自於美國學界所流行的字詞（包括貝爾和哈桑的相關討論）。[11] 但是，他並非不加考慮地挪用該詞在文學、藝術等領域的使用，而是在觀察晚近自然科學的發展之下，受到維根斯坦等人的語用學研究，以及孔恩（Thomas Kuhn）等人的科學哲學所影響來闡述他對後現代知識的考察。因此，倘若仍舊將文藝領域的後現代和哲學領域的後現代安置在同一個屋簷下，那麼必須要注意到兩者之間可能存在的差別。換言之，上述曾提到藝術後現代給人的印象是，主張一切不符合理性標準的東西都是好的，而且是以任意拼貼、大雜燴、不惜一切代價偏離標準為特點。特別是在哈桑的描述中諸如不確定性、零碎片斷、無深度、多元混雜、狂歡戲謔等特性。當然，再進一步推演下去，很容易就會出現那最譁眾取寵或聲名狼藉的刻板印象：「什麼都行」，沒有什麼不可以。

然而，哲學後現代卻不見得塑造出這種印象，它並非流於任意、模糊不精確、形成混亂的大雜燴、追求狂歡戲謔。它的目標很明確，是對於各種後設的宏大敘事進行質疑與抵抗，雖然強調不同語言遊戲之間——不論是技術的、認知的、規範的、審美的、情感的等等——的異質性，但每種語言遊戲仍有其規則，並不因此流於任意、模糊、大雜燴、戲謔，更沒有訴諸於非理性的解決手段（如貝爾所批評之「意志對於理性的勝利」）。李歐塔並不認為自己屬於非理性主義的陣營，事實上他認為，後現代知識中所強調之語言遊戲的異質性，將促成理性觀念的改善，而非理性的瓦解：「顯而易見，理性觀念的巨大轉變將伴隨這種新的安排。一種普遍後設語言的原則將被能夠用來論證直指性陳述之形式的和公理的多樣性原則所取代。」（Lyotard, 1984: 43）

換言之，李歐塔希望促進的不是容易流於混亂庸俗的後現代主義，

也不走向「什麼都行」的折衷主義，[12] 而是希望提供一種「值得尊敬的後現代」(achtenswerte Postmoderne)(Welsch, 2008: 35)。他同樣強調，「探問什麼是真，以及探問什麼是公正，這並沒有過時。過時的是將科學視為實證主義的，將科學委託給非正當化的知識，半知識，如同德國觀念論者過去之所為。」(Lyotard, 1984: 54) 進而，雖然共識是過時的，「但正義做為價值既未過時也不可疑。因此我們必須追求並未連接於共識之正義的觀念和實踐。」(Lyotard, 1984: 66) 換言之，李歐塔的後現代主義，並非全然否定真理和正義，他否定的是過去那種認為只有實證主義式的科學才是唯一的科學，否認那種掩蓋自身正當化過程的知識，並且企圖揭露出任何知識背後都必然存在的某種預設與敘事。真理或正義可能存在於後現代的哲學思考中，然而必須要考量到在不同語言遊戲之間所存在的差異。

綜上而論，藝術的後現代與哲學的後現代呈現出兩種截然不同的概念圖像。借用福斯特(Hal Foster)的說法，前者呈現為一種「反動型的後現代主義」(postmodernism of reaction)(Foster, 2013: 37)，它雖然反對現代主義，卻樂於稱頌現狀，因此比較接近於貝爾所批評的「反文化」，一種容易趨於追求個人享樂、心靈卻日趨空虛的狀態。哈伯馬斯雖然不同意貝爾對現代性的診斷與解方，卻基本上接受這樣一種後現代的文化面貌並加以批判。後者則呈現為另一種面貌，即「反抗型的後現代主義」(postmodernism of resistance)：它「不只針對現代主義的官方文化，而且也針對反動型後現代主義『錯誤的規範』(false normativity)。對比之下(不過不只是對比)，反抗型後現代主義所關注的是，對傳統進行批判性解構，不是通俗形式或偽歷史形式的工具性襲仿(pastiche)，為的是批判源頭，而不是為了回歸源頭。」(Foster, 2013: 38。譯文略做修正) 顯然，哲學的後現代既不等同、也不滿意於文藝的後現代。透過這兩種後現代概念圖像的對照，將有助於下文以更清晰的觀點來討論後現代。



三、社會領域的後現代

回到李歐塔曾提及關於社會與文化的問題。透過上述的討論，可以知道做為文化的後現代除了藝術面向所凸顯出來的特性之外，還必須從知識或哲學面向加以考察，而且將獲得截然不同的後現代圖像。那麼，這樣一種文化領域的後現代，與社會領域的當代形態（諸如後工業，或是其他用來標誌社會形態的相關概念）之間，到底存在什麼樣的關聯？此一關聯是否有助於進一步理解後現代狀況？以及，是否存在著「後現代」社會？如果存在，那又會是什麼樣的社會狀況？與上述在藝術面向和哲學面向上的後現代文化狀況有何關聯？

從社會領域的觀察中得到對於後現代的描繪，同樣至少始於1950年代。文化史家羅森堡（Bernard Rosenberg）於1957年曾以「後現代」指稱大眾社會的新生活狀況，描述人們如何逐漸被商品所環繞。而一如羅斯（Margaret A. Rose）（1991: 21）在其《後現代與後工業》一書的書名所揭示，「後現代」與「後工業」這兩個概念總是一起被界定，經濟學家杜拉克（Peter Drucker）則同樣在1957年出版的《明日的指標：關於新的後現代世界的報告》（The Landmarks of Tomorrow: A Report on the New Post-Modern World）一書中，以「新的後現代世界」（new post-modern world）描述一種日後被稱之為後工業的社會形態，並且樂見此一發展。換言之，後工業的社會形態，對上述論者來說形同意味著社會形態的後現代發展（但在貝爾的後工業理論中，卻斷然區別於後現代）。而且在早期這些人的討論中，後工業即後現代的發展趨勢似乎是值得期待的。

這種將「後工業」理解為「後現代」的情況，不是從文化面向、而是從社會面向加以把握的。而且在這些討論中，認為社會形態從前一階段跨越到後一階段、或是前一階段被後一階段所超越或取代的想法往往深植人心。這種涉及到跨越或取代的階段式想像，在社會面向的討論比起文化面向（例如，對於以李歐塔為代表的後現代文化來說顯然並不適用）

更為常見。[13] 如果觀察到現代社會由既有形態向新形態的轉變，並因而將後者（也就是「新」）稱之為「後現代」，那麼在1950年代之後舉凡工業生產、商品消費、科學技術、網路通訊、媒介影像等等各種推陳出新的情況，就無一不是後現代的了。這樣的說法是否可以成立，又具有什麼樣的意義，著實需要進一步檢視。

當然，並不是人人都樂見上述這些新的發展。相較之下，社會學家米爾斯（C. Wright Mills）在1959年出版的《社會學的想像》一書中，勾勒出另一種截然不同的想像與態度：「我們正處在所謂現代（the modern age）的終端。正如在古代（antiquity）之後，跟著幾個世紀都是東方人佔優勢，而西方人很自我中心地將之稱為黑暗時期（the dark age），如今現代也正由一個後現代時期（a post-modern period）接繼。也許我們可稱之為：第四紀（the fourth epoch）。」（Mills, 1995: 224。底線為本研究強調）這個時期的特徵是，不論是自由主義或社會主義的意識型態都不再適用了，因為這些觀念共享著啟蒙時代那種運用理性以獲得進步、解放、自由的預設。如今，這些預設已經不再理所當然地被接受：「第四紀的意識型態表徵——和現代不一樣——乃是：自由與理性的觀念已受到懷疑；也就是說，合理性的增長不一定能確保自由的增進。」（Mills, 1995: 226）米爾斯進一步指出，「隨著合理性的增長，隨著合理性的部位、控制從個體轉移到大規模組織上，一旦發展到極致，將摧毀大多數人的理性契機。到那個時候，只剩下合理性（rationality），而不再有理性（reason）。這種合理性與自由並不相容，反而摧毀了自由。」並把人變成一種帶有奴性的「快樂的機器人」（the cheerful robot）（Mills, 1995: 230）。

換言之，米爾斯強調的是合理性的高度發展對個體自由的侵害，儘管人們試圖透過消費來化解或紓緩這樣的情況，然而事實上卻是落入了市場化商品消費的支配中。因此，「他在生產與工作中異化，他在消費、真正的休閒時仍舊感到異化。」（Mills, 1995: 229）米爾斯關注的是合理



性的發展對於自由造成的損害，這一點與哈伯馬斯對於工具理性的批判是類似的。然而，米爾斯將這種社會狀況稱之為「後現代」，這卻絕非哈伯馬斯等現代性論者所能同意，而且也與上述從「後工業」切入討論的做法不甚相容。儘管如此，仍然可以看到一種將「新的」社會形態理解為「後現代」的說法，同樣是一種階段式的想像，而態度則非樂觀。

事實上，將「後現代」與「後工業」放在一起討論的做法，確實需要進一步斟酌商榷。諸如當李歐塔對後現代進行考察時，他注意到兩個概念之間的可能區別，即總是區別著「後現代」文化與「後工業」社會。包曼也同樣強調，無論兩者之間具有多少關聯或相似性，都不能將之混為一談（Bauman, 1987: 117）。因為後工業側重的是社會的技術或經濟面向的變遷，這與上述對於後現代（不論是藝術或哲學）的描述鮮有重疊。不過，就算是與後現代藝術或後現代哲學所具有的特徵不相符，只要能夠呈顯出其他用來說明後現代社會的特徵，就能夠讓後現代社會或社會的後現代獲得指認。

這樣的討論要能夠繼續下去，必須再次確認在這些論者的使用中，到底什麼是「文化」，什麼又是「社會」。在此，「社會」一詞往往指涉某一區域內的政治、經濟、技術等在結構或制度面向上的狀況，而非做為整體的全社會；而「文化」一詞則往往指涉某一區域內的觀念、思想、知識面向上的狀況。就此而言，倘若要指稱社會的後現代狀況，那麼必然要指認出某種主要在政治、經濟、技術面向上的變化，而且理當不同（但不見得無關）於前述提及過的各種後現代特徵。為了對此加以釐清，並且更為妥善地說明文化與社會之間的不同關係，以下將透過貝爾、詹明信和李歐塔等人相關論述的對照比較進行說明。

貝爾在《資本主義的文化矛盾》中曾提到，社會－經濟結構及其文化之間的關聯，對社會學來說可能是最複雜的問題（Bell, 1979: 33）。貝爾指出，原本在資本主義的經濟發展中做為生活導引的新教倫理，如今兩

者之間已不再有緊密的關聯：「當新教倫理被資產階級社會拋棄之後，剩下的只有享樂主義，並且資本主義體系喪失了它的先驗倫理。」（Bell, 1979: 21）貝爾是怎樣描述這種享樂主義的出現呢？他認為：「摧毀新教倫理的最終發動機乃是分期付款或即時信用的發明。從前，人們必須儲蓄以便消費。然而如今，人們卻能夠透過信用卡放縱於即時滿足。社會的轉變乃是肇因於大量生產和大量消費，肇因於新的欲求以及滿足這些欲求之新手段的創造。」（Bell, 1979: 21）換言之，消費如今可以先於儲蓄，欲望的滿足不再需要等待延宕。也因此，「資本主義之文化的（如果不是道德的）正當性已經變成享樂主義，即以快樂理念做為生活方式。」（Bell, 1979: 21-22）

對貝爾來說，經濟－技術的社會領域在資本主義上的發展，受到文化領域之現代主義與後現代主義的不斷攻擊，後者表現出來的正是一種追求快樂和滿足欲求的享樂主義對於資產階級制欲式價值觀的侵蝕。但是，文化上的享樂主義，卻與一種新的社會形態相結合，也就是消費社會。這種消費經濟式社會形態的出現，至少仰賴著以下幾個條件：工業生產技術上的革新，使得商品的大量生產成為可能；市場廣告行銷的推波助瀾，提供了欲望滿足的各種選項；商品的計畫過時（planned obsolescence），督促著生產者的更新與消費者的汰換；以及分期付款對於積蓄壓力的舒緩，讓金錢的收入與支付之間變得更為彈性化（Bell, 1979: 66）。這些在社會結構上的轉變，與當時在文化領域中的享樂主義不謀而合，貝爾指出，這一點具體表現在普普藝術上。換言之，享樂主義時代的文化風格正是普普藝術（Bell, 1979: 72）。隨著中產階級的大量出現，一群具有經濟能力和審美能力的群體出現了，他們比起底層大眾更有能力可以接觸藝術市場，然而卻沒有能力與上層菁英一較高下。普普藝術的出現挑戰了藝術權威的菁英地位，並且擁抱通俗文化，廣泛採用機械複製與「拼貼」（collage）的創作方式，使得藝術與市場化結合在一起，



並讓文化消費成為新的生活風格，因此受到中產階級的喜愛。

可以發現，在貝爾的討論中，後工業與後現代這兩個概念並未等而視之。這一點具體表現在社會－經濟領域與文化領域之間的衝突，亦即所謂「資本主義的文化矛盾」：資本主義經濟與現代文化之間原本具有共同的根源，即自由和解放的思想。然而時至今日，經濟上為了追求利益而形成的*自我約束*，與文化上追求自我滿足而形成的*自我解放*，卻逐漸形同陌路，甚至相互敵對。回到此處的討論，也就是社會－經濟面向的後工業與文化面向的後現代之間不同原則的衝突或矛盾。貝爾進一步指出，矛盾不僅發生在不同領域之間，同時也可能發生在單一領域內部，特別經濟領域內部：「任何的緊張〔矛盾〕都會創造出它自己的辯證。由於市場做為社會結構與文化的交會點，因此在最近五十年間，經濟逐漸朝向於生產那種由文化展現出來的生活風格。」(Bell, 1979: xxv）換言之，經濟發展在生產面向仍然強調犧牲奉獻、延宕滿足的工作態度，然而在市場上卻強調追求商品、即時享樂的生活風格，這凸顯出社會形態上的消費經濟與文化上的享樂主義之間具有親近性。

在這裡並沒有詳細說明貝爾如何界定其後工業社會的各種特徵，因為此處的討論重點在於釐清貝爾如何看待文化與社會的關係：不只是領域之間的分裂，更是*矛盾與衝突*。[14] 但是，上述討論絕非離題，因為消費社會的討論其實已經隱含在其後工業社會之特徵的描述中。貝爾在不同的著作中都強調後工業社會的兩大面向：其一，「理論性知識做為在社會中創新來源和政策分析的中心」，特別是科學知識與資訊的重要性；其二，「從產品生產的社會到服務業社會的轉變」，也就是服務經濟（service economy）或服務業的大幅擴張，造成職業結構的重大改變（Bell, 1979: 198；同時參閱 1976: xix）。

如果採用將「新」理解為「後現代」的思考方式來看，儘管貝爾不會同意，但上述兩點似乎也能夠用來指稱社會的後現代狀態，而且似乎確

實是時常被提及的兩個社會結構面向。不過，如果要讓這種思考方式成立，必須要釐清其所面對的後現代狀態之前的狀態，亦即做為邁向新的社會形態之前的社會形態到底指涉為何。一如藉由李歐塔的角度來界定哲學的後現代時，後現代的批判對象乃是啟蒙的宏大敘事。那麼，社會的後現代所面對的對象會是什麼？是指生產導向的工業資本主義嗎？倘若如此，是否舉凡不同於、批判、甚至超越工業資本主義的社會形態，就是社會的後現代形態？為了進一步釐清，以下將接續貝爾提供的兩個面向做為線索展開進一步的討論。其中，第二點與強調消費的趨勢顯然緊密相關，將關聯於詹明信的相關討論。至於第一點，則可以關聯到李歐塔的相關討論。貝爾所重視的這兩個面向，對於進一步思考社會是否可能「後現代」這個議題來說，儘管不是直接提供了解答，卻提點出進一步思考的線索。

在李歐塔的討論中，他同樣區別出社會與文化兩個領域，並且從未聲稱後工業社會（李歐塔也時常替換為「電腦化社會」(computerized society) 或「社會的電腦化」(computerization of society)(Lyotard, 1984: 3, 7)）促發產生了後現代文化。那往往是由於在其《後現代狀況》一書中對於科學知識與資訊科技的大篇幅討論所產生的誤解。李歐塔澄清：「當然，資本主義的復興和蓬勃發展，以及技術令人困惑的突飛猛進這兩方面對於知識地位的衝擊是可以理解的。但是，為了理解當代科學是如何在這些影響發生之前就已經對它們有所敏感，我們首先必須找出內在於十九世紀之宏大敘事的『去正當化』（delegitimation）和虛無主義的種子。」（Lyotard, 1984: 38）更清楚地說：「科學知識的『危機』，在十九世紀末就出現種種跡象，它並非源自於做為技術進步和資本主義擴張之結果的科學意外增長，而是來自於知識之正當性原則的內在侵蝕。」（Lyotard, 1984: 39）因此，這裡並不涉及任何類型的技術決定論。而既然是某種「發自於內在的」影響力，就意味著文化面向的後現代狀況，



與社會面向的後工業發展之間，並沒有任何直接的因果關係：並不是因為有了資本主義和科學的某種新發展從而產生了後現代。事實上，早在十九世紀就已經可以看到後現代文化的前階段，也就是對宏大敘事進行去正當化的某種早期嘗試。儘管技術和資本主義的發展確實對科學知識的地位造成了某種程度的衝擊，但是社會與文化之間的關係毋寧更接近於相互關聯並且相互作用，而不是矛盾與衝突，或是一方片面地制約決定了另一方。

那麼，那個在十九世紀末就顯露出對於宏大敘事或科學知識的侵蝕即去正當化的「種子」到底出自何處，並且所指為何？李歐塔指的乃是尼采的虛無主義思想：「雖然運用了不同的術語，然而當尼采指出『歐洲虛無主義』乃是源自於科學的真理性要求被反過來用來反對自身時，他恰恰正是在做同樣的事情。」（Lyotard, 1984: 39）這件所謂同樣的事情就是去正當化。換言之，對尼采來說，虛無主義之所以出現並且尚未被克服，其中一個原因乃是來自於實證科學對其自身的要求。當實證科學為了確認自身的正當性而與非科學的事物（例如宗教）劃清界線時，其基礎主要來自於對於非科學事物所隱含之各種預設的揭露與排除。由於存在著某種不被察覺、未被言明、或是無法驗證的預設，使得這些事物無法被納入科學的陣營中，而實證科學之為科學所引以自豪的，正是它能夠不帶預設地從事客觀的研究，從而使其研究成果具有普遍有效性。這也是為什麼科學能夠取代宗教，成為現代性中追求真理的唯一可能。然而尼采批評，當科學最終將對於非科學事物的質問反過來質問自身時，科學必然會發現到自身的非科學性成分，因為「嚴格來說，根本不存在一種『沒有預設』的科學，這樣一種思想是無法想像的、不合邏輯的：總是必須先有一種哲學、一種『信仰』存在，藉此使科學獲得一種方向、一種意義、一種界限、一種方法、一種存在的權利。」（KSA 5: 400；同時參閱 KSA 3: 574-577）換言之，科學不可能沒有基於任何預設，就能

夠為自己的知識地位賦予了意義並取得正當性。

一個典型的例證可見於愛因斯坦（Albert Einstein）對科學的看法。他曾清楚指出：「相信世界在本質上是有秩序的和可認識的這一信念，是一切科學的基礎。這種信念是建築在宗教感情上的。〔……〕毫無疑問，任何科學工作，除不需要理性干預的工作之外，都是從世界的合理性和可知性這種堅定的信念出發的（這種信念是宗教感情的親屬）。」換言之，科學仍有預設，即世界的秩序性和可認識性。而且愛因斯坦認為，在科學對人類有何意義這件事情上，他「完全同意叔本華的意見，認為擺脫日常生活的單調乏味，和在這個充滿著由我們創造的形象的世界中尋找避難所的願望，才是它們的最強有力的動機。」（Einstein, 1976: 284-286）

換言之，在世俗化的趨勢中，對反於宗教信仰的現代科學，逐漸取得世界舞台上的主角位置，做為啟蒙現代性時代中真理的提供者與守護者。乍看之下，現代科學解決了宗教信仰的緊箍咒，擺脫了一切非實證性的成分。然而尼采對此加以否認，甚至主張：科學根本不是宗教的對立，雖然現代科學不需要上帝、救贖世界觀、否定生命的道德，現代科學卻始終仍是制欲主義理念之「最年輕且最高貴的形式」（KSA 5: 396-397），是現代人的新庇護所。換言之，現代人從「不加質疑地信仰上帝」變成了「不加質疑地信仰現代的實證科學」，並以此限制生命的發展與展現。但是，科學並不能給予生命以意義，而且科學同樣採取制欲主義來否定生命，科學事實上乃是一種新的虛無主義，因此歐洲虛無主義並沒有在宗教世俗化之後獲得克服，反而在現代實證科學的偽裝下以另外一種面貌繼續存在。

這樣一種恰恰出於真理的正當性要求而對真理進行的去正當化，在李歐塔看來，同樣是科學知識必然會面對到的挑戰。換言之，科學亟欲擺脫敘事，然而科學倘若不藉助於敘事，根本就無法正當化自身。如此



一來，不僅科學地位的至高無上受到動搖，不再能夠自我正當化，科學做為一種語言遊戲，同樣也不再具有正當化其他語言遊戲的後設基礎。換言之，科學知識與實踐解放之間的舊有連結遭到瓦解了。

但是，在這樣的瓦解中，技術進步和資本主義擴張對科學所造成的衝擊極容易被過度放大，從而引發誤解。事實上，如果將《後現代狀況》一書開頭處對於「電腦化社會」[15]，亦即社會之數位資訊化的說明，與結尾處關於探求不穩定性的「後現代科學」放在一起來看，就能夠明顯注意到電腦化社會與後現代科學之間，在李歐塔的討論中*並不存在*因果關聯。但如果要說仍有關聯，那麼或許應該將之理解為：探求不穩定性、試圖透過異例和分歧以創造發明的科學形態，做為後現代文化的典型表現，儘管可能藉助於電腦資料庫的數位資訊化，超越且擴充了單一個體的智識能力[16]（在此，李歐塔當然沒有援用人文主義的解放敘事來對科技進行批判），促進不同學科之間的交流，使得科學知識的生產與傳遞獲得新的可能性。然而，社會的電腦化卻容易在知識形態的數位資訊化過程中，逐漸陷入資本主義社會中對於產出效能（performativity）的追求（「這有什麼用？」、「這能夠操作化嗎？」）以及資訊商品化的競爭（「這有價值嗎？」、「這是否可以出售？」）中，而無助於後現代科學的知識發展。對於產出效能的追求極有可能製造出另一種宏大敘事（例如奉產出效能為圭臬的管理主義），這是後現代所極力避免的。這也是為什麼李歐塔要再三強調：「後現代科學知識的語用學在本質上與產出效能的追求之間並不具有多少親近性。」（Lyotard, 1984: 54）

透過上述釐清可以發現，不同於貝爾將文化與社會之間的關係理解為矛盾或衝突，李歐塔避免了過度簡化的因果推論，也更為謹慎地看待二者之間的關係。兩者之間儘管不是一種對立關係，然而卻也只具有某種程度的親近性，也就是說，後工業社會或電腦化社會中的技術進步與資本主義擴張對於知識地位的衝擊，與後現代文化對於科學知識的去正

當化，兩者之間可以說有著一定程度上的相互呼應。

言及至此，首先從科學知識和數化資訊化的面向，透過貝爾和李歐塔的相關闡述，釐清了理論知識和電腦資訊化既不等同於、也不直接產生後現代性，但是，還有一點值得稍做延伸討論。知識在電腦化的影響下所產生的改變，特別是在研究而非教學面向，在李歐塔的討論中事實上似乎仍然隱隱然凸顯出某種後現代狀況。例如李歐塔曾說，「資料庫乃是明日的百科全書。它們超越了每一位使用者的能力。它們是後現代人的『自然』。」（Lyotard, 1984: 51）換言之，「後現代知識世界可以說受到完全資訊（perfect information）的遊戲所支配，在其中資料在原則上可被任何專家所近用：不再有科學祕密。」（Lyotard, 1984: 52）當然，沒有科學祕密的時代尚未到來，但是在一定程度上，資訊資料庫確實超越了單一主體的負載能力，拓展了知識與資訊的可能範圍，甚至成為今日在進行科學研究時不能迴避的基本要求。再一次地，倘若不採取解放式的人文主義加以看待，這種資訊資料庫從技術發展面向上對於單一個別主體之智識能力的超越，在今日甚至可能構成對於主體的重新認識，改變了主體之為主體的意義，成為後現代主體的「自然」：也就是人類有機體與運算機器的結合將產生出新形態的主體。[17]

其次，本研究要回到服務經濟和消費社會這個面向，嘗試透過詹明信的相關闡述，辨析此一面向是否存在著社會的後現代狀況。貝爾曾經指出，在後工業社會中，經濟形態從注重產品的生產轉向服務經濟的大幅擴張。這意味著職業結構的改變，也就是從事製造生產的工作者比例逐漸降低，而服務業的比例逐漸升高。這同時意味著，具有一定經濟能力而能夠從事享樂消費的人數越來越多，而廣告行銷所針對的消費群體也往往鎖定在這個階層群體。這樣一種關於經濟形態之轉變的描述，雖不能等同於消費社會，但是可以說顯然為消費經濟式的社會形態鋪設了道路。

詹明信於1984年發表的〈後現代主義，或晚期資本主義的文化邏



輯〉一文，出於其馬克思主義的背景，選擇以「晚期資本主義」(late capitalism) 取代「後工業」一詞展開相關討論。因為詹明信主張，後者強調的是社會形態在變遷過程中的斷裂或轉變，而前者強調的則是與過去的連續 (Jameson, 1991: xix)。姑且不論這樣的說法是否成立，[18] 重點在於，詹明信將後現代主義視為「晚期資本主義的文化邏輯」，換言之，後現代主義被視為是多國的、消費導向的、晚期資本主義的伴隨物 (concomitant)、而非具有自主性的文化支配者 (cultural dominant)，也就是做爲經濟的下層建築以一種新的動力所產生出來之文化的上層建築 (Jameson, 1991: xii, xxi)。在此，「伴隨物」和「支配者」這兩個說法並沒有矛盾，因為從文化領域內部來看，後現代主義成為各種文化中的支配者；但是，從社會形構的整體來看，文化仍被視為經濟的延伸，受到經濟所制約，這也是為什麼這篇文本題名為「晚期資本主義的文化邏輯」，而不是做為一種文化風格的後現代主義。更進一步來說，在晚期資本主義中，文化現象與經濟現象根本就是一體兩面，甚至可以說，社會生活中的一切都變成「文化的」了，只要沒有忘記其中上下層建築式的關係 (Jameson, 1991: xxi)。

換言之，「後現代主義」一詞在此不是用來指稱某種「風格」，不是僅只做為文化風格的某種風格，而是在思維策略中做為一種「時期劃分的假設」(periodizing hypothesis) (Jameson, 1991: 3)，也就是一種階段式的想像。這種階段式的想像不能夠僅僅停留於文化層面，因為對詹明信來說，「後現代主義」一詞正是用來使得文化面向的新形態與社會經濟生活的新形態得以關聯起來 (correlate) 的概念 (Jameson, 1983: 113)。

那麼，是如何被關聯起來的呢？詹明信說：「在今日，審美生產一般來說已經被整合於商品生產中：以越來越快的翻新速度生產著日新月異的產品 (從服飾到飛機) 這樣一種瘋狂的經濟迫切需求，如今賦予審美創新與審美實驗一個日益必要的結構性功能與結構性位置。這樣的經濟必

然性繼而在新型藝術可取得的各種各樣制度性支持（從基金會、補助，到博物館和其他形式的贊助）中得到認可。」（Jameson, 1991: 4-5）市場的商業邏輯對於商品生產之推陳出新的要求，為審美創新提供了表演舞台；而另一方面，審美創新的存活與發展又仰賴著市場交換的認可與支持。兩者正是如此被關聯起來的。因此，必須從這個角度出發來理解詹明信的階段性區分，即資本主義已從第一階段的競爭式市場資本主義、第二階段的壟斷或帝國資本主義，來到了第三階段的多國或消費資本主義，而且它乃是到目前為止最純粹的資本主義形式，並且伸展進入了迄今尚未被商品化的領域。這三個歷史階段也分別對應於各自的文化邏輯：寫實主義、現代主義、後現代主義（Jameson, 1991: 35-36）。

應當注意，詹明信並未宣稱存在著某種「一般性的晚期資本主義」（late capitalism in general）或是一般性的後現代主義，存在的只有某種特定時空的形式，事實上也就是一種「北美的全球性風格」（North American global style）（Jameson, 1991: xx），即一種立基於跨國企業之全球的、北美式的後現代主義。此外，詹明信也觀察到，後現代主義那種在1960年代針對高度現代主義（high modernism）而具有的顛覆性格，在1970年代之後已經逐漸被市場化了。也正是在這樣的市場化趨勢中，詹明信才會認為文化受到經濟所制約。

那麼，該如何理解晚期資本主義及其文化邏輯？詹明信指出，晚期資本主義約莫於1960、1970年代成形，其特色包括：跨國企業、國際勞動分工、國際金融業、新的媒體形式、電腦自動化、雅痞的出現、全球性仕紳化等等（Jameson, 1991: xix）。在這樣的社會－經濟形態中，文化生產或審美生產如今已被市場化所滲透，各種審美創新或實驗也都受到市場化的支持。藝術專家的權威如今被藝術品市場所取代，這確實多少展現了社會經濟的條件如何影響文化活動的進行。此外，新的媒體形式帶來對於圖像或影像的重視，一如德波（Guy Debord）之「景觀社會」



（society of spectacle）意義下的景觀與商品的共謀關係對於社會生活造成的影響。在此時，商品景觀在廣告的循環傳播下刺激著符號意義的擴展，為消費社會奠定著基礎。

無論如何，詹明信讓我們注意到，晚期資本主義的文化邏輯凸顯出後現代主義的另一種特徵，而且是在社會面向上的特徵，也就是消費社會的出現。[19] 借用包曼的說法：「對後現代狀況最通俗的描述／詮釋，就是『消費社會』；此一描述準確地指出了做為一個新歷史時期的最主要特徵，就是消費者的來臨以及（至少是在數量上的）支配。」（Bauman, 1987: 193）這一點在貝爾的討論中同樣被觀察到。當然，此處的重點在於凸顯出後現代的社會面向所具有的特徵之一，也就是消費社會。這與貝爾從生產面向強調理論知識與技術的後工業概念雖不相同，兩者卻非毫無關聯。

即便同樣觀察到消費資本主義與享樂主義、亦即社會與文化之間的親近性，貝爾始終小心避免任何決定論式的論調。相較之下，詹明信則選擇以上下層建築式的制約關係來看待社會與文化之間的關係。而且比起貝爾，詹明信更加凸顯出消費面向：「在後現代文化中，『文化』本身已經變成了商品」（Jameson, 1991: x）。換言之，詹明信在稍後對於後現代文化的特徵描述中，乃是在說明這些文化特徵如何融入資本主義的商品消費。對於文化商品化的批判雖然早已是西方馬克思主義（例如文化工業理論）的核心議題，然而，如今在消費社會中所面對到的文化產品卻與過去大不相同，文化產品所具有的特徵也迥異於過往。對此，必須進一步說明詹明信如何描述晚期資本主義的文化邏輯。

首先是一種新的無深度性（depthlessness）。這種無深度性不是應有深度卻不具有（即失去深度），或雖有深度卻不真實（即假造深度），而是從一開始就不設定也不追求深度（即無關深度）。從這一點來看，詹明信認為能夠凸顯出後現代主義的特徵以及與現代主義之間的差別。在此，

詹明信透過梵谷（Vincent Van Gogh）的《鞋》（A Pair of Shoes, 1885）、孟克（Edvard Munch）的《吶喊》（The Scream, 1893）、以及沃荷的《鑽石舞鞋》（Diamond Dust Shoes, 1980）等作品舉例說明。面對梵谷和孟克的作品，一般總是會試圖從中詮釋解讀出某種隱而不顯的深層意義，如果從現代主義的脈絡來看，則往往會觸及到主體的異化、孤立、疏離、失序等主題。然而在沃荷的作品中，作品卻停止了深度意義的破譯與詮釋。當然，作品並不是沒有意義的（例如康寶濃湯罐頭就是人們所喜歡的大眾商品；瑪麗蓮夢露也就是人們所喜歡的明星），但意義僅止停留於眼前這幅作品中，不涉及作品之外或作品背後的不可見處。因此，現代主義和後現代主義的差別就在於「一種新的平面性（flatness）或無深度性，一種名符其實的表面性（superficiality[20]），也許是所有後現代主義中最重要的形式特徵」（Jameson, 1991: 9）。

但是，為什麼主體的焦慮或疏離這種創作主題不再適用於後現代主義？這涉及到兩種解釋：既可說是出於對主體的不同預設，亦可說是晚期資本主義社會對主體造成的影響。但不論是哪種說法，都意味著在晚期資本主義社會中，資產階級主體乃是去中心化的（decentering）或是碎片化的（fragmentating）。詹明信認為第一種說法是後結構主義式的，認為所謂自主的主體根本不曾存在過，一切都不過只是意識型態的幻覺；第二種說法則是歷史主義式的，認為自主的資產階級主體確實曾經存在過，然而在現今的組織化科層世界中已經被消解了。詹明信採納的是第二種說法，也就是在這樣一種不論是國家或公司的組織化科層世界中，主體的自主性和獨特性逐漸被體制所磨平，而後現代主義的文化產品，也不再具有深層意義的要求與提供。深度讓位於無深度，這使得主體所具有的深度情感也逐漸被在商品化世界中容易滿足的幸福感（euphoria）所替代（Jameson, 1991: 14-16）。

由此將進入後現代主義的第二點與第三點特徵。第二點特徵是「拼



湊襲仿」(pastiche[21])。詹明信認為，個別主體在晚期資本主義社會中的消解，意味著個人風格的不復存在。例如，在那種極具個人風格的、無法模仿的現代主義文學或藝術逐漸消失之後，取而代之的是拼湊襲仿。它不同於針對原作之獨特性進行嘲弄式或諷刺式模仿的「戲仿」(parody)，因為如今已經沒有獨特的風格可以用來戲仿，拼湊襲仿可以說是無趣的戲仿 (blank parody)。之所以會如此，就在於當今的作家和藝術家已經沒有能力再進行創造，因為一切創造的可能性都已經被窮盡，剩下能夠做的只有模仿舊有的風格，以及進行有限數量的拼湊組合 (Jameson, 1983: 115)。對於過去的某種風格或是異文化的模仿與循環模仿，以及從既存的風格元素中抽取組合成為新作品，成為在晚期資本主義的商品市場運作邏輯中最典型的生產方式，原因無它，就在於這種方式能最有效率地滿足汰舊換新的需求，從而又能不斷滿足新鮮感。

第三點特徵是歷史性 (historicity) 的持續弱化。是「歷史性」而非歷史，因此詹明信並不是荒謬地拒絕歷史的存在，或是宣稱人類歷史將要走到終點、邁向終結。「歷史性」指的是主體在時間向度上的經驗狀態，是否能夠將過去、現在、未來組織成為具有連貫性的經驗。在後現代主義中，時間的連貫性將讓位於不斷的當下。為什麼會發生這樣的情況？

詹明信在此援用了拉康對於精神分裂 (schizophrenia) 的見解，用來說明時間性的非連貫狀態。換言之，「精神分裂」一詞在此不是用做一種病理判別的診斷性概念，而是做為文化特徵的描述性概念。用來描述什麼呢？由於拉康從結構主義語言學的角度重新詮釋佛洛伊德的精神分裂概念，將精神分裂理解為語言失序 (language disorder)，也就是「能指之間關係的崩潰」(Jameson, 1983: 119)，即「構成言詞或意義之能指的連鎖組合系列 (interlocking syntagmatic series of signifiers)」的崩潰 (Jameson, 1991: 26)。由於意義並非來自於能指與所指的一對一關係，而是來自於能指之間的差異，因此所指被視為由能指之間的關係所製造

出來的意義效果（meaning-effect）。倘若能指之間的組合關係崩潰了，那麼意義效果就無法產生。在這種狀況中，精神分裂者無法了解語言，從而無法透過語言建立起連續性的時間感，無法與過去和現在關聯起來，而只能生活在不斷的當下（perpetual present），並且這個當下的經驗將會變得過度強烈。詹明信指出，這種精神分裂的情況在消費社會中，特別可見於新聞媒體的效果：「新聞媒體的功能正是在於使得這些新近的歷史經驗盡可能快速地驅逐至過去。因此，媒體的資訊功能就在於幫助我們遺忘，做為我們歷史健忘症的動因與機制。」（Jameson, 1983: 125）因此，不僅是在新聞，即便是在商品廣告中，同樣也希望我們「生活在不斷的當下和不斷的變化中」（live in a perpetual present and in a perpetual change）（Jameson, 1983: 125），持續追求新的商品，並在其中獲得幸福感。

最後一點則為新的技術發展。詹明信指的特別是通訊網絡和電腦網絡的發展（Jameson, 1991: 37）。而且應當注意的是，詹明信認為不能將技術的發展視為資本主義發展的原因，而恰恰應當被理解為結果。這也是為什麼他強調，技術的發達不過是「資本自身的第三階段的整個新的去中心化全球網絡」（the whole new decentered global network of the third stage of capital itself）的表現形式，換言之，也就是跨國資本主義的全球化與去中心化的發展趨勢，促進了特別是通訊技術和電腦技術的發展。市場化的動力加上這些技術條件的發展，將更加有助於後現代式文化商品的生產與消費。這是因為，無深度性的文化產品，本身即具有容易大量複製的特性，即使削弱了歷史性，然而在全球文化的交流中，拼湊襲仿的可能性大大增加，反而有更多的元素能夠用來「創新」以投入到市場中，商品廣告在全球市場的傳播，使得後現代文化產品的影響力無遠弗屆。

透過上述討論可知，面對文化與社會（－經濟）之間的關係，不同於貝爾主張的矛盾或衝突，也不同於李歐塔提及的相互呼應，詹明信認為



的是經濟對於文化的制約關係，因而將後現代主義視為晚期資本主義經濟的文化邏輯。其中，消費社會展現著無深度性、拼湊襲仿、歷史性的削弱、以及新技術的發展等特徵，這種社會形態即是從社會面向所凸顯出來的後現代狀況，而不同於藝術和哲學領域的狀況。

消費社會之所以被指認為後現代狀況，似乎不僅只是因為與過往不同的「新」，換言之，至少在包曼和詹明信等人的思考中，並不只是因為社會形態轉變為新的形態：因為「新」所以「後現代」。問題是，「新」也可以用來指稱相對於西方中世紀的「現代」。因此，「新」所代表的區別與轉變固然重要，然而更重要的應該是做為「新」的消費社會，到底「新」了什麼、區別轉變於什麼。首先，不論是服務社會或是消費社會，其所相對的乃是生產導向的工業資本主義社會。

在此，本研究試圖再次借助於李歐塔的經典命題進行說明。李歐塔指出：「任何透過援用某種明確訴諸於某些宏大敘事（grand narrative）—— 諸如精神的辯證法、意義的詮釋學、理性或勞動主體的解放、或是財富的創造—— 的後設論述（metadiscourse）來正當化自身的科學，我將使用現代（*modern*）一詞來指稱它。」（Lyotard, 1984: xxiii）而後現代則是對於這些後設的宏大敘事的不輕易相信。於是前文曾經透過此處列舉的宏大敘事的前三者（精神辯證法、意義詮釋學、理性主體的解放）加以論證，現在則要側重在尚未釐清的兩點：勞動主體的解放以及財富的創造。這兩點在李歐塔的《後現代狀況》一書中不曾有過明確的闡述，然而當我們注意到它們並對它們加以延伸思考時，其實可以開拓出進一步的討論空間。

首先，勞動主體就其字面而言，指認出主體之為主體的重要特徵，也就是從事勞動使得主體做為主體。勞動當然可以指涉從古至今、透過農林漁牧各種耗費體力，藉此直接製造或間接獲得維繫生活必需品的某種活動。但可以猜測到，就李歐塔著述的時空背景來看，他所指涉的必

然是資本主義蓬勃發展之後的勞動形態，特別是在機械化工業生產脈絡下的工人。同樣地，財富的創造與增長也不是泛稱不論透過任何手段而使財富獲得累積的情況，而應該同樣指涉的是在資本主義時期透過出賣勞力以換取工資的工人，或是購買勞力為己所用以擴大產能的工廠主或企業主，這些工廠主或企業主掌握了產品的所有權，因而比起為其效勞的工人來說，更有機會藉此擴大其財富的規模。

但是，李歐塔強調的是勞動主體的解放。換言之，現代性的宏大敘事認為勞動主體在資本主義的社會形態中，恰恰因為勞動使得主體不成其為主體，越是勞動，主體就會越失去主體之為主體的自主性特徵。因此，必須使得勞動主體從這種狀況中獲得解放。不難想像，這是馬克思主義式的啟蒙敘事。至於財富的增長，或許可以借用韋伯關於資本主義精神的相關闡述來加以詮釋。換言之，在資本主義精神中，從事資本主義經濟活動者必然會理性計算著和經營著自己財富的支出與獲得，要認真投入勞動，節制欲望，避免任何不必要的享樂以及享樂的支出，節儉並且講求信用。韋伯認為，基督新教的制欲理念影響了近代資本主義的精神特質，可總括如下：「基督新教的入世制欲舉其全力抵制財富的自由享樂，勒緊消費，特別是奢侈消費。反之，在心理效果上，將財富的取得從傳統主義的倫理屏障中解放出來，解開利得追求的枷鎖」（Weber, 2007: 209）。換言之，資本主義的精神強調勞動以及財富的累積，而貶低享樂以及財富的支出即消費（而且絕不只是涉及生活必需品的消費）。就此而言，可以說李歐塔乃是透過投入勞動和增加財富這兩點資本主義精神的重點面向，來說明現代性的宏大敘事。而理性的勞動組織和理性的經營投資，正是構成區別於中世紀傳統主義的資本主義經濟活動之特徵。

對於「勞動主體的解放」和「財富的創造」這兩個後設的宏大敘事的不輕易相信，可以說構成了後現代的思想姿態。李歐塔曾試問，宏大敘事的衰退（decline）可能是以下現象的結果（然而實際上並不是）：「〔宏



大敘事的衰退〕也可以被視為是先進資本主義在1930至1960年代凱因斯主義保護的撤退之後重新部屬的結果，這種復興排除了做為替代選項的共產主義，並且著重個體在商品和服務上的享受。」（Lyotard, 1984: 37-38）李歐塔所否定的，乃是單單由於資本主義的發展就能導致宏大敘事的全面衰退這件事情，因為（特別是關於科學和知識的）宏大敘事的衰退有其內在的去正當化動力，也就是說，他反對的是過度簡化的單一因果推論。但是，他並沒有否定外在影響力的存在，即資本主義的發展可能影響宏大敘事的衰退。

因此，倘若嘗試在李歐塔言而未明之處加以詮釋，那麼這樣一種詮釋似乎有助於解答，為什麼會有人以享樂主義和消費社會做為指認後現代社會的主要特徵：基於對現代的生產導向的工業資本主義所重視的勞動和累積財富的反對，因此反過來看，後現代當然是注重享樂與消費。在這樣的脈絡中，享樂主義和消費社會確實構成了對於「勞動主體的解放」和「財富的創造」這兩個後設的宏大敘事的反對。同樣不容否認的是，消費社會確實將文化、經濟、與大眾傳媒之間聚攏在一起，共同構成了當今的生活風格。

綜上所述，可以從社會領域方面觀察到另一種後現代面向。不同於藝術領域和哲學領域的情況，透過貝爾、李歐塔、詹明信等人就文化與社會之關聯的不同闡述中，可以發現以中產階級爲主體的消費社會，展現爲在生產導向之工業資本主義社會之後的新社會形態，正是這種新的社會形態構成了社會的「後現代」狀況。

PART 3 後現代的三種理念型圖像：去分化型、去正當化型、去生產導向型

本章試圖以「後現代」一詞做為歷史概念進行理念型考察，分別從

藝術、哲學、以及社會等領域，觀察此一概念在不同時期與不同領域所具有的意涵。這樣的考察與單就概念的使用脈絡——如「現代主義」（modernism）、「現代性」（modernity）、「現代化」（modernization）等——加以區別的作法，僅在表面上看似雷同（Calinescu, 2002: 336-361）。因為，倘若只是區分這些概念家族成員的不同使用面向，尚不足以掌握此一概念實際上的複雜狀況，未能凸顯出在不同面向上所觀察到的特徵差異，而仍無法擺脫將「後現代」視同於概念的「大雜燴」這種刻板印象。

在考察過程中，本研究盡可能避免普遍性的推論與包裹式的歸類所可能造成的問題。前者是指，由於在此並非進行一種歸納之後窮盡互斥式的類型學分類，因此既不會有類別不足的問題，也不會有在現實中無法找到完全相對應例證的問題。本研究的目標在於建構出有助於理解經驗事實的概念輔助工具，因此無意、也無法創造出能夠普遍套用在所有情況中的概念。後者則指，當舉出某個人的某著作或某概念進行說明時，即使此人的某著作、某觀點、某概念被視為是後現代的，但是，這並不代表此人的其他著作和其他概念也因而全都是後現代的，或是與後現代有關的。這種包裹式的歸類十分常見，然而卻可能造成詮釋範圍的無限擴大以及無所不包。這兩點都不是本研究的企圖。

經過前述考察，本研究嘗試建構出後現代的三種理念型概念圖像：去分化型、去正當化型、以及去生產導向型：

1 **去分化型**的後現代強調既有界限（如雅俗之分、新舊之分）的消除，時常結合原本屬於不同範疇事物的元素，不論是所謂的拼貼、混種、或是折衷主義皆屬此類。去分化型的後現代往往使得事物原本的單一深度意義形態遭受挑戰，並且傾向於通俗且商業化的產品生產方式，側重於審美意涵，從而給人以嘲諷、戲謔、無深度的印象。



2 去正當化型的後現代強調對於後設敘事的質疑，那些被視為不證自明的後設敘事往往決定著既存知識的支配性形式、意義的唯一正確來源、主體的先驗性質，從而獲得正當化以及階層化的秩序，排除其他敘事的可能性。去正當化型的後現代尋求對這些正當化的中心所具有的優勢加以抵抗（而非取代），並且肯定差異的重要性。

3 去生產導向型的後現代強調在社會經濟結構層面上的轉變，特別是西方工業資本主義以生產導向為主軸的社會形態，從對於貨品或財富之積累以及制欲的要求，轉向注重服務和感官享樂的消費型經濟社會，它將文化、商業、大眾媒介緊密地結合在一起，構成新的社會生活形態。

如是的概念建構，乃是為了避免片面將後現代等同為庸俗簡化版本的虛無主義，彷彿後現代就是為了反對而反對，反對所有一切事物，終結一切既存範疇與秩序，甚至主張什麼都行，沒有什麼不可以。如果虛無主義或後現代只能如此被理解，那麼這與本研究的概念建構旨趣沒有任何重疊相似之處。因為，概念不能被無止境抽象化，唯有立足於歷史性的經驗事實，並且注意到其所遭逢面對的概念對象究竟為何，又選擇什麼樣的方式加以應對，對於後現代的概念建構以及對於後現代之為後現代的掌握，才能更加切近妥當。

回到本研究的主題來看，特別是在去正當化型的後現代中，最有可能將尼采納入討論。不論是對於精神辯證法、意義詮釋學、主體的解放等宏大敘事進行去正當化，都能夠看到尼采思想對於後續論者的影響。儘管如此，此一影響究竟是在什麼樣的意義和程度上被確認，必須留待後續章節的討論。至於在去分化型與去生產導向型的後現代中，則明顯較少關聯於尼采。而在哈伯馬斯的討論中，則主要涉及到去分化型與去

正當化型的後現代，並以此關聯於對於尼采的後現代定位。對哈伯馬斯來說，尼采之所以是後現代的先行者，一方面是因為他試圖對等同於權力的理性去正當化，從而徹底告別啟蒙理性。另一方面則是其對於啟蒙理性的去正當化乃結合於去分化，亦即，由於藝術和哲學之間的界限被打破了，因此可以透過前衛藝術使遠古神話成為新的神話，使得藝術成為啟蒙理性之後的新救贖，尼采則成為哈伯馬斯意義下的審美取向非理性主義者。[22] 以下試圖進一步回應此一問題。

回到本研究第一章中哈伯馬斯關於後現代的相關論述，其對於後現代主義的看法，似乎並不是從萊茵河對岸的法國直接接觸到這些議題。事實上直到1979年李歐塔出版《後現代狀況》之前，法國思想並未涉及到後現代，或至少說，「後現代」尚不曾在法國成為一個核心論題（即使是1980年代之後，法國思想界也沒有像美國學界那般重視後現代主義）。如哈伯馬斯所言，他對於後現代的關注主要來自於貝爾等人所描述在1970年代之後的美國情況，而美國學界對於後現代主義的闡述亦有其特定的論述脈絡，即往往著眼於審美問題（Huyssen, 2010: 314）。[23]

第一章第二節同樣曾提過，在〈現代性——一項未完成的計畫〉一文中，哈伯馬斯對於「後現代」的討論顯然受到新保守主義的影響，而側重於文化特別是藝術層面，然而到了《現代性的哲學論述》一書時，哈伯馬斯指出該書「不處理藝術和文學的現代主義」，明確排除文學和藝術層面的討論，而轉向對後現代的哲學層面，特別是關於新結構主義理性批判的討論（Habermas, 1988: 7）。哈伯馬斯雖然強調，「後現代」不只是關於文學或藝術的風格問題，它更是一個哲學和社會學的問題，因為它涉及如何看待啟蒙理性，同時涉及如何解決日常生活的殖民化問題。但是，從哈伯馬斯的論述策略來看，他似乎仍認為文藝後現代多少促成了哲學後現代。[24] 換言之，雖然在討論主題上排除文學和藝術，但他仍主張哲學後現代深受到前衛藝術的影響，也就是隱藏於文藝後現代背後



的基本精神。因此，時而強調拼貼、嘲諷、襲仿的審美取向非理性主義這種主要從文藝後現代抽取出來的特性，在哈伯馬斯的討論中，就被用來套用解釋試圖對後設敘事進行去正當化的哲學後現代了。於是在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯便以「受審美啟發的無政府主義」或是「受審美自主的前衛藝術所啟發的青年保守主義」等說法來指稱後現代主義（Habermas, 1988: 13, 58），因為後現代主義試圖徹底告別現代性的計畫，拋棄理性以及理性帶來的秩序，而尋求一種非理性的、充滿不確定性的審美應對策略。換言之，對哈伯馬斯來說，**哲學的後現代仍舊是審美取向的**。於是乎，被視為尋求非理性之酒神救贖論的尼采，自然成為哈伯馬斯論述中的後現代先行者。

上述說法伴隨著另一種可能的關聯是，哈桑曾經援用阿諾德（Matthew Arnold）的《文化與無政府狀態》一書中，透過帶來人類和諧與全面發展的「文化」與失去文化所造成的「無政府狀態」之對立，來說明後現代的虛無主義特性，並以尼采做為代表人物，強調其思想中蘊含諸多的後現代成分，以及尼采對法國思想的影響力：「當然，有許多個尼采。一個是德國的尼采，是殺死上帝的兇手、超人的使者、酒神式的心理學家、重估一切價值的先知〔……〕。但現在還有另一個尼采，是法國的尼采，也許更後現代而非現代（less modern than postmodern），他是解構的魔術師、去中心的幾何學家、語言的哲學家。」（Hassan, 1987: 50-51。底線為本研究強調）

此處並無證據證明哈伯馬斯閱讀過哈桑的文章，然而哈桑的討論卻有助於想像（至少反映出一種美國學界的看法），為什麼哈伯馬斯以無政府主義來指稱後現代，藉此凸顯出「理性 vs. 非理性的無政府狀態」的對立，以及將尼采視為後現代的先行者。

如前所述，哈伯馬斯透過諸如審美主義、無政府主義、非理性主義等指稱，來定位後現代主義以及後現代的先行者尼采。[25] 但是，從本研

究對於後現代的理念型建構來看，這種詮釋取徑似乎更接近於對於去分化型後現代的特徵描述，而並非適用於去正當化型後現代。關於哈伯馬斯的尼采詮釋所可能存在的問題，已於第一章第三節討論，此處不再贅述。至於面對哲學後現代，若同樣從李歐塔的角度來看，首先，審美也只是多種語言遊戲中的一種，並未成為支配各種知識的、獲得正當性的後設敘事。因此，審美主義的指責恐怕難以成立。

其次，各種語言遊戲的異質性與不可共量性，也不必然導致無政府主義，儘管這種質疑十分常見，彷彿不再以共識為主的討論，必然變得不理性。在各執一詞的狀況下將使得任何的理解和討論完全不可能，從而損害現代社會的民主與進步。然而，語言遊戲的異質性只意味著彼此的規則不可化約，並不意味彼此不可理解。反之，唯有徹底尊重各種差異的聲音，承認不同語言與生活之間的多樣性，不害怕衝突與摩擦的發生，才能真正促進民主所肯定的公開多元。

最後，關於非理性主義的問題，現代與後現代的論爭焦點之一確實在於理性。但如果後現代藝術塑造出一種試圖以非理性來凌駕於理性的印象，這卻並非後現代哲學的目標。換言之，不能輕易把思考方向導向理性和非理性，一如哈伯馬斯將尼采與法國當代思想家歸類為非理性主義的作法。誠如韋爾施（Wolfgang Welsch）所建議：「這場在當下佔據哲學興趣之焦點的論爭，不能簡單被理解為理性之友對上理性之敵（Vernunftfreunden gegenüber Vernunftfeinden）的論爭，而是必須被把握和被看待為關於理性之不同構想的論爭。」（Welsch, 2008: 274）本研究也認為，這樣的觀點轉移，理當有助於更準確地切入現代與後現代的論爭。

經過上述討論，本研究認為，哈伯馬斯對於尼采的後現代定位，以及對於後現代主義的批判皆有其問題。總體來說，哈伯馬斯認為尼采與後現代哲學之間的共同處在於，兩者的思想都傾向於審美取向的非理性主義，從而拒絕了現代性所堅持捍衛的啟蒙理性計畫。對哈伯馬斯來



說，一方面，尼采的後現代思想表現為酒神救贖論與審美品味認識論。另一方面，後現代哲學則是受到前衛藝術所啟發的青年保守主義，既容易淪為各執一詞的無政府主義狀態，也可能陷入個人自我滿足的享樂主義，從而無助於解放的規範性訴求。

哈伯馬斯在尼采的部分所產生的問題是，既將兩個不同的文本之間並置討論，卻過度詮釋為以非理性取代理性，也未能充分考慮到尼采自身的思想演變，對於哈伯馬斯所凸顯的諸多論點，早已進行自我批判且自我修正。以及，太過輕易將尼采視為全面拒絕理性的思想家，從而未能細察其思想中對於理性的看法。而在後現代主義的部分，經過對於後現代概念的歷史考察，在此能夠妥善區別後現代藝術與後現代哲學之間的差異，也就是去分化型後現代與去正當化型後現代的差異。然而哈伯馬斯卻似乎以後現代藝術的特性做為理解後現代哲學的取徑，從而未能妥善面對後現代哲學的特徵，將現代與後現代的爭論簡化為理性與非理性的問題，阻礙了釐清爭論的可能性。

綜上所述，「尼采與後現代」此一思想論題並非無法成立，然而本研究認為，哈伯馬斯所提供的思想取徑無法妥善釐清此一思想系譜。倘若更加完整梳理尼采的思想，將那些更常被視為後現代思想的概念與議題，包括對於西方形上學與主體概念的重新思考、對於基督宗教和資產階級道德偏見的反省、觀點主義對於真理的挑戰、語言意義與經驗事實之間的對應關係等等進行深入討論，並進一步檢視那些法國當代思想家，究竟在哪些面向上受到尼采思想的影響，又如何改變轉換成為自己的理論觀念，當能繼續拓展深化此一議題。

因此，經過本章關於後現代概念的理念型建構之後，對於後現代狀況的複雜意涵當可獲得適當掌握。此外，可以發現尼采與後現代之間的可能關聯，側重在去正當化型後現代的相關討論中。而這些討論又與法國當代思潮的幾位人物有所關聯（特別是傅柯與德希達），這同樣也是哈

伯馬斯在《現代性的哲學論述》中專章討論的人物。為了詳盡探究尼采在現代與後現代論爭中究竟該如何定位，本研究將持續透過與哈伯馬斯及其《現代性的哲學論述》進行對話，並展開下一步的考察。但是，為什麼去正當化型的後現代與法國後結構思潮之間有密不可分的關聯？而後結構思潮與尼采思想之間又有什麼樣的關聯？這些問題將由後續章節處理。

註釋

1 附帶一提，此一註解雖名為「註解」（Postille al nome della rosa），但一方面並未載於1980年出版《玫瑰的名字》一書中，而是在1983年發表於義大利評論月刊《Alfabeta》第49期中；另一方面整個內容讀來也不像是註解，而比較像是對於該書出版熱銷後的種種回應與省思。因此英譯版往往將之稱做「後記」（Postscript to the Name of the Rose）。

2 類似說法亦可參閱 Best and Kellner（1994: 19）；Bertens（1993: 26）。另外，Margaret A. Rose（1991: 169–175）在《後現代與後工業》一書結論處，羅列了二十世紀初到1990年代左右眾多「後現代」論述，提供一種編年史式的回顧。

3 以下主要參考整理自 Welsch（2008）；Best and Kellner（1994; 1997）；Anderson（1999）。

4 pop 一詞既可理解為通俗的（popular），亦可理解為平民主義的（populist）。前者凸顯出此種藝術與流行文化和商業市場的親近性，後者則可凸顯出反對菁英主義身段的、挑戰藝術與日常生活之界限的努力。這種平民主義的傾向雖然可以和達達主義相呼應，但是它已不再有後者那種試圖透過藝術來改造社會的政治性訴求。這也凸顯出後現代主義與歷史前衛主義的差別。

5 但費德勒仍將喬伊斯視為現代主義的代表人物之一。由此顯示，即使是致力於文學之後現代發展的人物，實際上仍存在著觀點的不一致。事實上，從不同的觀點切入，同一事物也可能被歸類為不同的陣營。就像立體主義對於解析和重組的運用，既可做為現代主義，亦可被強調拼湊的後現代主義所接受。

6 相對於 ambiguity，包曼所討論的是 ambivalence。

兩者的異同在於：ambivalent 一詞源自拉丁文，由字首 ambi–（周圍、雙）與字根 valere、valentia（強壯、力量）所構成，通常意指「感覺矛盾的、不知如何取捨的」。ambiguous 同樣源自於拉丁文 ambigere，該詞構成於字首 ambi–（周圍、雙）加上字根 agere（行為），通常意指「模稜兩可的、語意雙關的」。如果 ambivalent 是愛恨交織，知道又愛又恨，只是搖擺不定無法抉擇，那麼 ambiguous 則為不知道是愛還是恨的不確定狀態，根本還談不上搖擺，因而往往只能模糊以對。如果 ambivalent 指的是「賣弄風情」中的既迎合又拒絕，那麼 ambiguous 指的則是「搞曖昧」的關係未定。如果 ambivalent 是區分的無法完成，則 ambiguous 就是區分的無法開始。



包曼在其《Modernity and Ambivalence》一書中，將做為一種歷史時期的現代性理解為對於秩序的追求。秩序的追求意指透過語言對世界進行命名與分類，從而賦予世界以結構。然而，正是二分（dichotomy）式分類秩序對於經驗事實之複雜性的力有未逮，使得那些無法被適當區隔且分類的、即能夠歸屬於一種以上範疇的 ambivalence 不可避免地存在，這也就是語言功能的失序（disorder）。失序即混亂（chaos），是秩序的他者，這是秩序要極力避免的。換言之，只要存在著秩序與混亂的對立，而且分類秩序乃是基於對混亂的恐懼，不斷運用權力設法壓制排除混亂的發生，此即為現代性。現代性不僅製造著秩序，同時還製造出做為應當遭到排除之他者的 ambivalence，兩者同樣都是現代性的產物。也因此，ambivalence 自身並非後現代，它乃是現代性的產物，重點在於對它是壓制排除還是接納承認，因為後現代正是要走向對於 ambivalence 的接納承認。

換言之，包曼所認為的後現代並不是要否定或取消所有既存的分類與秩序（儘管他確實質疑其不證自明的姿態，但仍不同於試圖抹去界限的去分化（dedifferentiation）說法，這種說法毋寧更接近於 ambiguity），而是要肯定那無法被分類的 ambivalence 的存在，使它免於秩序的暴力。對包曼來說，後現代從來就不是發生於現代的終結之後，它始終是現代之不可或缺的「他我」（alter ego）。參閱 Bauman（1991: 1–17）；Bauman and Tester（2004: 84）。

此處說法不同於葉啟政與黃厚銘的相關闡述。黃厚銘指出，這兩個概念「其共同的 ambi-字首的字源意義即是雙重、二元的意思。加上 ambi-valence 字根的價值意涵，所表達的是在兩個相互矛盾的價值中取捨，因其矛盾性而既無法得兼，卻也不想放棄任何一端，而希望能夠兩全。ambi-guity 則只是表達事實狀態或意義上的歧義。換言之，含混性指的是對事實狀態或其背後思考邏輯的描述，而愛恨交織從字源來看則涉及評價與好惡。」在這樣的區分中於是認為，包曼「混淆了情感、情緒上的愛恨交織與認知層次上的含混性。」參閱黃厚銘等（2014: 39–40）。

換言之，黃厚銘認為二個概念的關鍵區別在於，ambivalence 的字根中帶有**價值**意涵，從而主張 ambivalence 涉及評價與好惡，區別於僅涉及認知層次的 ambiguity。然而在本研究的考察中，ambivalence 的字根並不涉及價值或評價，因此本研究並未採用認知與情感兩種層次的區別，而仍主張以區分的無法開始與區分的無法完成這兩種不同的意涵來理解上述兩個概念，同時並不認為包曼混淆了二者。

7 儘管諷刺時常被視為後現代主義的特徵，然而並非無可爭議。例如，詹明信就認為後現代主義的特徵應該是不具諷刺性的「拼湊襲仿」（pastiche）（Jameson, 1983: 114）。請見下文討論。

8 前提是，要先將現代主義建築視同為「國際風格」，後現代主義建築所批判反對的對象才足夠清楚，界限因而得以明確。但這樣的說法忽略了現代主義內部的差異性（Best and Kellner, 1997: 139）。

9 類似地，瓦蒂莫（Gianni Vattimo）曾提出以「克服」（Überwindung）和「扭轉」（Verwindung）兩種不同的思想姿態來區別現代哲學與後現代哲學。

瓦蒂莫指出，「扭轉」一詞借自海德格，但其精神可溯及尼采。他強調，「扭轉意指某種類於克服的東西，但又截然不同於後者，因為一方面它不具有辯證性的揚棄（Aufhebung）那種特徵，另一方面也不包含把對我們不再有任何事物可供訴說之過去『丟掉不管』（leaving-behind）的意涵。正是這個扭轉和克服的區分有助於我們在哲學意義上界定『後－現代主義』

中的『後』。」換言之，現代性的克服特徵意味著不斷更新、不斷取代、不斷進步。而後現代性並不是要在某種帶有斷裂意涵之創新式的克服中走出現代性，而是要在現代性之中扭轉現代性。「扭轉」一詞在德語中，既有經受，也有轉變之意。瓦蒂莫採用了綜合意涵，因此，它乃是「一種既是接受又是深化的超越（a going-beyond that is both an acceptance and a deepening）。」例如，形上學不是某種我們能夠隨手拋棄的東西，我們必須要經受它所帶來的問題與痛苦，並由此加以轉變（Vattimo, 1988: 164, 172）。

但是，此一區別可能產生的問題是，到底現代性的思想姿態在多大程度上可以被理解為「克服」？按照瓦蒂莫的界定，「現代性事實上受到這樣一種思想史的觀念所支配，即一種進步式的『啟蒙』，它透過對於其自身『基礎』（foundations）更加完善的挪用與再挪用而獲得發展。這些基礎通常還被理解為『起源』（origins），以致於西方歷史的理論性革命和實踐性革命在極大程度上被呈現與被正當化為『恢復』（recoveries）、重生（rebirths）、或返回（returns）。『克服』的觀念在所有現代哲學中是如此重要，它把思想的過程理解為一種進步式的發展，在其中，透過對於基礎－起源（foundation-origin）的恢復和挪用做為中介，創新將被等同於價值。」（Vattimo, 1988: 2）

換言之，「克服」意味著返回到基礎－起源那裡去，但又對它加以挪用。在這樣的意義下，與「扭轉」所強調的經受和轉變到底有多大的差別？是否差別僅在於進步的意涵？還是說，扭轉的經受與轉變，畢竟並未回到基礎－起源？然而若是如此，當瓦蒂莫宣稱可以透過「扭轉」來解釋海德格的後形上學哲學基本立場，甚至以「弱存有論」（weak ontology）一詞來指稱其對於「形上學存有及其強特性的告別」（the taking leave of metaphysical Being and its strong traits）時所可能產生的問題是，海德格即使在其思想的「轉向」（Kehre）之後，也從未放棄對存有自身（而不只是做為此有的存有）進行的本質性思考，從時間性來重新思考存有的意義，難道這不也是回到存有論的基礎－起源嗎？這為什麼會是「告別」呢？由此而論，瓦蒂莫試圖以海德格說明「克服」與「扭轉」的區別仍不無問題，海德格本人在思考「形上學的克服」之中的「克服」時，也不同於瓦蒂莫的界定（Vattimo, 1988: 86）。

因此，瓦蒂莫以克服和扭轉兩個概念區別現代與後現代的嘗試，雖然與本研究的企圖相類似，然而此一源自海德格術語的區分，在說法上似乎不夠清楚，在反過來檢視海德格思想時亦不無問題，因此本研究並未採用此一區分。

此外，此處的問題恐怕還在於，（特別是海德格的）後形上學能否視同為後現代哲學？倘若，後形上學與形上學的差別，乃在於對於存有之意義的不同思考，卻不在於放棄存有，那麼這再次說明了，不能把所有僅只是不同於過去的標準與思想徑直等同於「後現代」。如韋爾施所言，海德格的思想充其量只是「通往後現代的歧途」（Abwege zur Postmoderne），因為其思想仍堅持某種統一性的和整體性的傾向（Einheits- und Ganzheitsinklination）。因此，「後現代和後形上學乃是相對立的概念，既非手足亦非孿生。」（Welsch, 2008: 212-213）

10 包曼同樣認為，「後現代性」乃是指在思想氛圍中的一種後設文化（meta-cultural）立場，思考且檢視著現代性那種不證自明的自我優越性（Bauman, 1987: 119）。

11 事實上，李歐塔的觀念也反過來影響了哈桑對於後現代的看法，這表現在諸如前述十一點特性中的第二、三點，即片斷和去聖典化，這也就是李歐塔要向整體性開戰，和要將後設敘事去正當化的另類表述（Lyotard, 1984: 82, 37）。

12 李歐塔將「什麼都行」式的折衷主義理解為金錢式的現實主義，也就是陷入消費資本主義的邏輯之中，並不具有質疑後設敘事的能力（Lyotard, 1984: 76）。



13 事實上就連貝爾都不認為後工業社會「取代」(displace) 了工業社會 (Bell, 1979: 198)。

14 由於貝爾已經在1973年出版的《後工業社會的來臨》一書中對於後工業社會有詳細的考察，因此在1976年的《資本主義的文化矛盾》中，更側重於文化面向以及不同領域之間的討論。

15 在此，李歐塔所提到的電腦化或資訊化仍未指涉到網際網路。這當然與《後現代狀況》出版於1979年的時空背景有所關聯。

16 在今日，最典型的例證很可能是「大數據」(Big Data) 所發揮的作用。

17 此處的討論可關聯於「賽伯格」(cyborg) 的議題。

18 包曼反而認為後工業論述強調了發展的連續性 (Bauman, 1987: 117)。

19「後現代主義」與「消費社會」兩個概念之間的關聯，具體而微地表現在詹明信這篇文章的前身，即1982年的演講文章〈後現代主義與消費社會〉一文的題目上 (Jameson, 1983: 111–125)。在1984年擴大改寫的版本中，反而未能彰顯出此一關聯。

20 在此不把 superficiality 譯為膚淺性或淺薄性，是為了避免在翻譯上扭曲詹明信的原意。換言之，本研究並不認為詹明信在此是以負面意涵來使用該詞。

21 pastiche 一詞有兩層意涵，一為東拼西湊的雜燴，另一為不帶諷刺地模仿某種風格的作品。兩層意涵僅管並非不能結合，但各有側重。一般較常見第一種意涵，而容易視為「拼貼」(collage) 的同義詞；詹明信則較為側重第二種意涵，藉此區別於在模仿中嘲弄或諷刺原作的「戲仿」(parody)。但詹明信在以後現代建築的折衷主義為例的說明中，顯然也帶有第一種意涵。因此此處權且譯為「拼湊襲仿」。

22 也就是說，後現代做為歷史概念，不論是去分化型或去正當化型的後現代，皆是出自於歷史事實所建構而成。因此，此處之所以將尼采關聯於去正當化型後現代，而非去分化型後現代，並不是斷定尼采思想全然沒有挑戰或消除概念界限的可能性。而是：(1) 理念型概念不是窮盡互斥式的類概念，而是做為理解意義的概念工具，因此在實際情況中當然存在混合的情況；(2) 本研究試圖反對的是，在哈伯馬斯的解讀中，側重於那種抹除哲學與藝術界限、從而訴諸於遠古神話式審美體驗的後現代，並以此將尼采定位為反啟蒙、非理性論者的說法。本研究並不認同這樣的解讀，因此試圖透過去正當化型後現代來重新看待尼采；(3) 因而同樣地，此處所謂去分化型後現代對於界限的抹除，更多指涉於1980年代以前的文藝領域狀況，並無意做放諸四海的普遍推論。換言之，本研究並不排除，在當代能夠由抹除界限這一點出發，提出對尼采或後現代的另類詮釋。類似討論可參閱葉啟政 (2013: 103–144)，亦可同時參考黃厚銘的詮釋：「以斷而未斷的含混 (ambiguous) 思考為基礎之愛恨交織 (ambivalence) 才是葉啟政認為最具關鍵性地位的概念。」參閱黃厚銘 (2014: 39)。

23 或是例如沃林的觀察，同樣有助於在一定程度上了解美國學術界對於後現代的基本看法：「一九八〇年前後，後現代主義（藝術領域）與後結構主義（哲學領域）的信條，在北美洲學院知識份子的思維想像中融合為一。」(Wolin, 2006: 15)

24 這一點與貝爾的看法相近，即認為哲學後現代乃是做為藝術後現代的後續發展。

25 Welsch (2008: 169) 在關於後現代的討論中，同樣觀察到這三種針對後現代之「常見的指責症候群」(geläufige Vorwurfssyndrom)。儘管他並未言明這些指責從何而來，但顯然完全符合於哈伯馬斯在《現代性的哲學論述》中對於後現代的批判。

CHAPTER—3

同一與差異：
尼采在德法的不同繼受

在第二章關於後現代的理念型考察中，本研究主張，與尼采相關聯的後現代，主要展現於去正當化型的後現代。換言之，就後現代試圖對宏大的後設敘事進行去正當化這一點來看，尼采的思想發揮了顯著的影響力。與此同時，致力於對知識的總體性與階層化、意義的單一來源、先驗主體的不變性質等後設敘事進行批判的後現代主義，特別展現在法國後結構主義者的思想活動。此處所引發的問題是：為什麼尼采沒有在其所隸屬的德語文化地區發揮影響力，反而是在法語文化區獲得最高規格的對待？更確切地問，這是否肇因於特定歷史時空環境與思想潮流演變所影響？本章藉由回顧尼采在德法的不同繼受狀況，試圖解釋何以尼采的影響力紮根並拓展於法國後結構主義。

為了回答「尼采的思想為什麼並非在德國、而是在法國蓬勃發展」此一問題，[1] 本章將扼要回顧梳理二十世紀（至1960年代）尼采在德國與法國的繼受狀況，也就是後現代主義成為思想議題之前的知識狀況。尼采卒於十九、二十世紀之交，其思想始終毀譽參半。一般而言，尼采在歐洲的繼受情況，早期主要以文學藝術領域為主，來自哲學領域的重視與討論在二十世紀初並不普遍（Behler, 1996: 281-283）。在兩次大戰期間，從戰爭和政治角度所做的詮釋越來越普遍，不論是伊麗莎白（Elisabeth



Förster-Nietzsche）所主導的尼采檔案室以及真實性可議的《尼采全集》，或是如波姆勒（Alfred Baeumler）具有政治意識型態式的詮釋，都逐漸成為1930、1940年代的典型詮釋。儘管如此，1930年代仍出現許多具有影響力的詮釋者，包括洛維特（Karl Löwith）、雅斯培（Karl Jaspers）、海德格（Martin Heidegger）等人，既嘗試使尼采成為正統哲學家，又不斷致力於為其思想淨化，特別是去納粹化。

然而，隨著二戰結束之後，位於威瑪的尼采檔案室遭到東德關閉，尼采的名聲也因為二戰的關係聲名狼藉，一度成為學術禁忌，在一般人眼中亦然。這樣的情況在1960年代有了轉變，不僅海德格的尼采講座在1961年集結出版，提供一種去政治化的哲學詮釋典範，在萊茵河對岸的德勒茲（Gilles Deleuze），也在1962年出版其影響深遠的《尼采與哲學》。除了這些具有代表性的尼采專論所牽引出來的豐富討論，更重要的是，由義大利學者科利（Giorgio Colli）和蒙提那里（Mazzino Montinari）經過詳實考據的重新編輯出版《尼采全集》，[2] 讓尼采的思想得以向世人重新展示其面目。這些都為1960年代之後新一代的尼采研究提供堅實的基礎。

當然，尼采的影響力並非僅限於德法。一般認為，丹麥的文學批評研究者布蘭德斯（George Brandes）乃是最早發現尼采的人。1887年11月26日，布蘭德斯首次寫信給尼采，由此展開直到尼采精神崩潰之前，為期十三個月的書信往返。布蘭德斯在信中提到自己對於尼采的看法：「我發現了許多與我的觀點和同情極一致的思想。例如，對制欲主義理想的貶斥，對民主主義庸人們的極端厭惡以及您的貴族激進主義等。同時，另一方面，我又始終不明白您對憐憫道德的那種輕蔑。而且，一般地講，您在其他著作中關於婦女的某些觀點也與我的思想有所不同。」尼采迅速回覆，並且表示相當欣賞布蘭德斯將其思想稱之為「貴族激進主義」（aristocratic radicalism）：「您的『貴族激進主義』一詞用得太好

了。請允許我說，在我看到的有關我本人的各種術語中，它可以算是最聰明的一個。」布蘭德斯回覆並解釋：「我之所以使用『貴族激進主義』一詞，那是因為，它同時也確切地表達了我本人的政治信念。您對社會主義和無政府主義激烈的、魯莽的攻擊，多少傷害了我的感情。在我看來，例如，克魯泡特金公爵（Prince Kropotkin）的無政府主義就並不十分愚蠢。」（Brandes, 1992: 96, 99, 102-103。為求翻譯前後一致，本引文略做譯詞調整）

儘管布蘭德斯並不完全理解且同意尼采的主張，特別是後者對於憐憫道德、女性、社會主義、無政府主義的輕蔑與批判，但他仍然為尼采關於道德偏見的分析所折服，並在1888年春天於哥本哈根大學開設尼采專題講座，據稱迴響熱烈，座無虛席，使尼采在斯堪地那維亞廣為人知。布蘭德斯隨後將其考察於1889年出版為一篇長文，即〈關於貴族激進主義的一篇論文〉，基本上乃是最早對於尼采的學術討論。在文章中依序分別介紹《不合時宜的沉思》中關於大衛．施特勞斯（David Strauss）、叔本華、以及歷史教育的批評，以凸顯出尼采的貴族主義傾向。同時介紹了《道德系譜學》對於功利主義和奴隸道德的批判，並扼要提及《查拉圖斯特拉如是說》，認為該書儘管充滿想像力，然而並非全然具有創造性。最後則提出自己對於尼采的評語，並強調尼采「反映著新德意志帝國的統一的軍國主義精神」（Brandes, 1992: 84）。

布蘭德斯的相關討論其實預見了尼采研究的早期繼受狀況，一方面是文學界的青睞，另一方面則是與現實政治之間的關聯。布蘭德斯基於其文學批評的知識背景，因而促使尼采首先受到文學界的關注，他時常以挪威劇作家易卜生（Henrik Ibsen）的作品與尼采做比較，甚至介紹尼采和瑞典劇作家史特林堡（Auguste Strindberg）相互閱讀彼此的作品，而拓展了尼采在北歐的影響力。這些作家的共同特點在於對當時維多利亞時代資產階級道德的批判，這正是布蘭德斯對尼采最感興趣之處。此



外，莎樂美（Lou Andreas-Salomé）認為尼采以自身的生命表現了自己的哲學，其瘋狂乃是其思想之必然結果。這種說法既多少阻隔了傳統哲學對於他的興趣，也多少增添了其文學藝術面向的獨特吸引力（一如在《快樂的科學》一書中宣稱「上帝已死」的正是一位「瘋子」(KSA 3: 480-482)）。另一方面，布蘭德斯不只基於自身的政治傾向而對尼采的貴族主義有所保留，同時還認為尼采的思想透露出德國在十九世紀末高漲的軍國主義精神。這種說法基本上指認出早期歐美對於尼采詮釋的走向，即對尼采的理解始終難以擺脫軍國主義色彩，以及日後的意識型態政治化問題。

PART 1 德語文化區：政治的扭曲與哲學的釐清

德語文化區的尼采繼受，除了早期展現在文學藝術的影響力之外，基於德國在二十世紀上半葉的政治局勢，以及尼采本身的思想特性與文字風格，造成對其思想的政治性（不論是法西斯主義或是馬克思主義）解讀與運用，進而始終難以為學院所接受。事實上在德國哲學史的系譜中，尼采只是邊緣人物。就像文德爾班（Wilhelm Windelband）在《哲學史教程》所言，在德國觀念論之後，「文學－歷史的興趣遠遠勝過真正的哲學興趣。以後並未出現過在本質上和價值上嶄新的東西。」至於尼采，不過是「與一般文學有更密切關係的個別人物」（Windelband, 1998: 697, 712）。換言之，德國觀念論以降的後續發展，都不過只是觀念論的「之後」，而不再有能夠取代觀念論之思想地位的新思潮出現。這或許說明了為什麼尼采在1960年代之前的德國始終無名無分：在觀念論傳統中沒有位置，又沒有新的哲學思潮能夠時勢造英雄。

一、初期繼受：詩性的尼采

在德語文化區的情況一開始也頗為類似。1890年代在德語文化區，亦即尼采生命最後十年的精神崩潰階段，受到當時歐洲的新藝術（Art nouveau）浪潮的影響，開始有文學和藝術各領域產生改革運動，對資產階級文化進行批判。以在慕尼黑創辦的期刊雜誌《青年》（Jugend）做為代表，揭示了藝術上的「青年風格」（Jugendstil）運動。此外，不論是格奧爾格（Stefan George, 1868-1933）、霍夫曼史塔（Hugo von Hofmannsthal, 1874-1929）、里爾克（Rainer Maria Rilke, 1875-1926）、赫賽（Hermann Hesse, 1877-1962）、穆齊爾（Robert Musil, 1880-1942）、貝恩（Gottfried Benn, 1886-1956）、茨威格（Arnold Zweig, 1887-1968）等文藝人士，這些在其青年時代接觸過尼采、具有「尼采體驗」的人，都曾在往後的創作上多少受其啟發，這當然主要源自尼采特殊的寫作風格以及思想中的詩性特徵。理查・史特勞斯（Richard Strauss 1864-1949）甚至在1896年創作出交響曲「查拉圖斯特拉如是說」。

在這方面，最常被提及者為托瑪斯．曼（Thomas Mann, 1875-1955）。托瑪斯．曼曾於1910年回顧年輕時所受到的影響：「我們這些1870年代出生的人實在太接近尼采了，我們過於直接地參與了他的悲劇，他的個人命運（也許是在思想史中最糟糕的，最令人敬畏的命運）。〔……〕我們從他那裡獲得了心理學的敏感，抒情式的批評，華格納的經驗，基督宗教的經驗，『現代性』的經驗——那些我們從未能夠完全擺脫的經驗，比任何尼采自身所具有的還要多。」（轉引自 Aschheim, 1992: 47）托瑪斯．曼也曾將其1947年出版的《浮士德博士》（Doktor Faustus）稱為一部「尼采小說」，並且在同年發表的一篇文章中，如是肯定尼采的重要性：「哲學並非冷靜的抽象，而是經歷、忍受痛苦和為人類做出犧牲，這是尼采的認知和範例。他為此而被推上怪誕謬誤的、終年積雪的高峰，但事實上未來才是他的愛之所寄的國度，對於我們這些青



年時代得益於他無限之多的後來人而言，他將做為一個具有溫柔和可敬的悲劇性、為這個歷史時代轉折點的閃電投來的光芒所環繞的形象兀立於我們眼前。」（Mann, 2012: 209）托瑪斯．曼也為尼采與法西斯主義之間的關聯加以辯護，因為尼采「從根本上看是遠離政治、清白無辜、純精神性的」（Mann, 2012: 199）。

而尼采對於「生命」議題的探究，也刺激了十九、二十世紀之交的生命哲學。伽達瑪在回憶自己青年時代的各種思潮（例如辯證神學、新康德學派、現象學等等）時，特別強調「在這一切之中首先是生命哲學對我們的整個世界觀起了影響，而生命哲學之所以有這麼大的作用則是因為背後有轟動歐洲的弗里德里希・尼采。」（Gadamer, 2007: 584）齊美爾（Georg Simmel）指出，生命概念的普及化肇因於叔本華和尼采兩人的努力，延續著狂飆運動對於理性主義的抗議，生命哲學嘗試思考屬於生命的哲學，亦即有助於提升生命的哲學。齊美爾指出，「生命，就其最原則的意義——此意義還未分化成肉體與精神存在的對立——而言，在此處是做為由諸多力量或可能性構成的一種不容忽視的整體出現的。這些力量或可能性從自身出發，旨在對生命進程本身進行昇華、強化和增效。」（Simmel, 2006: 5）如是觀之，「對於生命哲學而言，生命比任何理論都要豐富許多，因此它厭惡生物主義的化約論：它所要的生命是生機盎然的精神。」（Safranski, 2007: 371）這樣的說法一方面說明了，為什麼尼采的思想（特別是酒神精神）會如此容易受到當時不論青年風格或表現主義的青睞，另一方面也使人注意到，切莫輕易將其思想逕直等同於演化論。謝勒（Max Scheler）亦將尼采、狄爾泰（Wilhelm Dilthey）、柏格森（Henri Bergson）視為生命哲學的代表人物（Scheler, 1995: 109-145）。可以說，「生命哲學」是尼采最早被哲學界所接受的歸類。

儘管尼采思想中的詩性特徵，與生命哲學式的尼采詮釋相呼應，但是這樣一種詮釋取徑並沒有後續發展。一方面當然是生命哲學在德國哲

學史中並非主流，影響力畢竟有限，未能持續推動尼采研究的繼續。另一方面則是這種詮釋取徑容易使人將尼采視為文學家或藝術家，而妨礙了尼采進入哲學家的殿堂。

二、政治化詮釋（一）：法西斯主義的推崇

尼采在思想界的影響力，極大地被戰爭與政治所干預而削弱。「尼采的政治性與戰爭思想」在二十世紀上半葉始終是一個主要的爭論議題。不只在二戰前後談論尼采與法西斯主義的關聯，在一戰時，尼采的名字就曾被關聯於戰爭，或是說，一戰大大地促成了對尼采詮釋的政治化。據說在1914年甫開戰時，倫敦的一位書商就將一戰稱為「歐洲－尼采戰爭」（Euro-Nietzschean War），不只指出尼采的著作在當時銷售量大增，還指出一般人普遍認為尼采必須為德國的軍事行動負責（而且未曾有人將此歸咎於其他哲學家）（Aschheim, 1992: 128）。不只是英國，在德國的情況同樣如此，歌德的《浮士德》、《新約聖經》、以及尼采的《查拉圖斯特拉如是說》這三本書，曾經成為當時德國前線士兵用來激勵和撫慰自身的經典讀物，其中《查拉圖斯特拉如是說》據說曾印有十五萬冊以分發給士兵（Aschheim, 1992: 135）。換言之，尼采被視為一位愛好引發危險戰爭的思想家，因為他曾經不斷批評歐洲文明的頹廢，甚至曾經說過「戰爭乃是一切美好事物之父」（KSA 3: 448）[3]，或是「比起友愛鄰人，戰爭和勇氣能夠成就更多的偉業」（KSA 4: 59）。於是在此期間，尼采逐漸被歸類為德國國家主義者和右翼份子，種下日後被視為法西斯主義先驅的種子。哈代（Thomas Hardy）亦曾在一封書信中提到：「我想在歷史上從未有過其他例子，是由於單獨一位作家造成一個國家的道德敗壞。」他同時認為德國的領導階層根本就是受到尼采之權力意志概念的感染（Aschheim, 1992: 130）。



尼采和法西斯主義之間的關聯，無論何時都是一個糾纏不清的問題。難以釐清之處並非由於尼采本人的立場模糊搖擺，恰恰相反，尼采不只一次反對軍國主義、反對種族主義、甚至表現出對德國的輕蔑。例如，尼采認為自己只是個沒有祖國的歐洲人，而且認為歐洲人的血統長久以來混雜在一起，因此任何國族主義或種族仇恨的宣稱都是有問題的（KSA 3: 628-631）。再如，尼采曾與反閃族論者弗里奇（Theodor Fritsch）通信，但極其嘲弄後者的「亞利安主義」和「日耳曼主義」。後者也認為前者的《超越善惡》一書根本都是廢話而不忍卒讀（Montinari, 2003: 141-142）。然而，伊麗莎白自從接手她哥哥的所有文件與遺稿，並於1894年創立尼采檔案室（首先在瑙堡(Naumburg)，後來才選定在威瑪(Weimar)）之後，便以此處做為「尼采神話」的官方朝聖處，不只定期出版刊物和舉辦研討會，還會透過特定儀式來紀念尼采。此外，基於伊麗莎白的右翼傾向和反閃族主義，她著手刪減和竄改尼采的作品與遺稿，不論是其出版的三大冊尼采傳記、一手主導的尼采全集編纂、或是《權力意志》一書的出版，都不斷將尼采打造為愛國的神聖人物，否認尼采的瘋狂與其思想之間的內在關聯，從而使尼采越來越普及化。一言之，伊麗莎白無所不用其極打造她心目中的「尼采神話」。隨後由於她公開表示對於希特勒和墨索里尼法西斯政權的認同，以及1934年希特勒參訪尼采檔案室（儘管沒有證據證明希特勒曾經讀過尼采的著作），而在伊麗莎白的中介下使尼采與國家社會主義建立起難以擺脫的關聯，讓尼采徹底化身為德意志國家主義、反閃族主義、法西斯主義的思想先驅（Aschheim, 1992: 239-240; Zudeick, 2007: 277-281）。

波姆勒在此議題上扮演重要的角色，象徵了1930年代在德國的尼采繼受史的新階段，因為他乃是將尼采予以國家社會主義意識型態化的關鍵人物，確立了在第三帝國時期對尼采的評價。在1930年代初，波姆勒首先以尼采著作（特別是《權力意志》）的編輯者和詮釋者出現，隨後

於1931年出版《尼采：哲學家與政治家》一書。波姆勒認為，在1930年代之前的德國仍主要將尼采視為詩人和作家，但他意圖突顯尼采做為一個思想家的地位，並且主張尼采的思想完成於未出版的遺稿筆記之中，因此特別重視《權力意志》一書。波姆勒因而也不加質疑地接受當時在伊麗莎白主導下編輯出版的尼采全集。但其真正的論述企圖乃是將尼采思想予以*政治化*，為特定的「日耳曼」政治學做準備（Montinari, 2003: 145）。

基於對《權力意志》一書以及「權力意志」概念的重視，波姆勒在其《尼采：哲學家與政治家》的第一部分，將尼采視為一位以「權力意志」概念做為核心構成其思想體系的哲學家，並特別是在《權力意志》一書中展現其哲學思想的*體系性*。對波姆勒來說，「尼采觀照下的世界，正確的比喻不是戴奧尼索斯，而是赫拉克利圖（Heraklit）的世界。這個世界永不止息，是變化再變化；生成變化卻意味著戰鬥與勝利。」（轉引自 Safranski, 2007: 388）換言之，權力意志表示「生成」（Werden），而且「生成」又意味著永不停止的戰爭，以及對於權力的競爭。至於「永恆復返」則只是尼采個人的某種體驗，「權力意志」概念即是對「永恆復返」的克服。在該書第二部分，基於前述以「權力意志」做為核心的哲學體系，波姆勒進而研究尼采的政治思想，並將之運用於種族或階級的意識型態之上，甚至透過聲稱尼采是（沒有自我意識到自己是）條頓人（即古日耳曼人），來合理化波姆勒所認為尼采具有的種族主義與政治思想。

波姆勒的詮釋在今日看來自然大有問題。然而不可諱言，除了他努力將尼采視為一位哲學家之外，他同時凸顯出德國的尼采繼受所面臨的兩個議題，一個是意識型態化或政治化的問題，另一個則是尼采的思想到底是否具有一個「體系」的問題。在第一個議題上，伊麗莎白和波姆勒是這方面的代表，前者在《尼采全集》的編輯中拼貼虛構出一個民族主義者和反閃族主義者，後者則在思想上構造出一個鼓吹戰爭和追求權勢



者。雖然在1930年代還有洛維特和雅斯培等人努力使尼采哲學化與去政治化，然而似乎難敵德國在兩次大戰期間基於社會動盪而對尼采政治化的現實需求。這也使得在二戰之後，德國（西德）在1950年代之後對尼采不是指責批判，就是避而不談，尼采檔案室的資料也因為在東德而有接觸上的困難（1956年之後也遭到當局關閉），從而無法有進一步的澄清機會。

針對第二個議題，伊麗莎白認為尼采是哲學家，也留下了體系性的作品（儘管未完成）即《權力意志》。波姆勒基本上延續這種看法，主張《權力意志》極有學術價值，因為尼采在此才首次表達了他自己的真正意見。然而蒙提那里認為，這種觀點似乎隱含一種等式：哲學家＝（思想具有）體系書（Montinari, 2003: 145-149）。問題是，一位哲學家不見得必然具有一種內在封閉完整的思想體系，具有思想體系也不見得必然要完成一部代表性的著作。但波姆勒卻沒有意識到這一層問題，而在主張尼采是一個哲學家的情況下，堅持認為其思想體系表現在「最後的代表著作」之上。

波姆勒的觀點雖然促使尼采的思想家地位逐漸獲得承認，並且牽引出尼采哲學是否存在自成一格體系的討論，然而卻也由於這種對尼采哲學的政治化解讀，使尼采思想蒙上國家社會主義的陰影。於是在1930年代，產生了環繞於尼采哲學是否存在體系的相關討論，並且也開始出現為尼采哲學去政治化的努力。

三、去政治化的哲學詮釋（一）：尼采思想是否存在著「體系」？

雅斯培為尼采思想所遭受的誤解（包括國家社會主議）進行辯護（Jaspers, 1981, Vorwort）。他並不同意波姆勒所謂尼采的思想具有一個「體系」，而是將之視為一座「廢墟」（Trümmer）（Jaspers, 1981: 10），

不過是浩瀚、晦澀、卻又引人入勝的廢墟。他認為在尼采的思想中並不存在任何一個可以做為拱心石的最優位概念，也不認為有哪一部著作是所謂的代表作。雅斯培的看法是，尼采思想的獨特之處在於他不斷嘗試採取不同的姿態、不斷推進思想的各種可能性：「尼采思想的整體並未形成，而是針對其整體思想的實質核心，透過各階段日益尖銳的追問而推進。」(Jaspers, 1981: 18) 從其著作總體來看，尼采當然有其基本思想與特定的問題關懷，然而他保持著思想的變動性與開放性。因而，意圖以一種封閉性的思想體系來詮釋他，無疑會破壞且犧牲了其思想的特性。此外，雅斯培基於其存在主義哲學，認為尼采的哲學充滿對於傳統的否定與懷疑，以及對於思想之可能性的各種嘗試，這一切都是為一種無神的、在歷史中的存在 (Existenz) 廓清著道路。

相較於雅斯培，洛維特雖不認為是「廢墟」，卻也不認為尼采思想存在「宮殿般的體系」。洛維特的看法是，在尼采著作中存在一個「格言警句中的體系」(system in aphorisms) (Löwith, 1997: 11-20)，亦即，眾多格言警句之中雖無體系，但是有一個特定的問題意識牽引串聯著它們：「尼采成熟的思想是一以貫之的，它的起點是*上帝之死*，中間是由此產生的虛無主義，終點是*虛無主義*的自我克服，走向超人的*相同的永恆復返*。查拉圖斯特拉的第一篇演說『論三種變形』是和這種一貫性相一致的：基督宗教信仰的『*你應*』(thou shalt)，變形為『*我欲*』(I will) 這種解放了的精神；在這通向虛無的信仰自由的沙漠上，最終和最困難的變形出現在『我欲』變為一個孩童的世界遊戲的永恆復返的存在之『*我是*』(I am)。隨著這最後一次自由走向虛無的變形——這自由寧願意欲虛無也不願無所意欲，它走向自由選擇的萬物之永恆循環的必然性——尼采認為其暫時性的命運達到了『永恆』：對他來說，他的『自由』變成了『命運』。」(Löwith, 2014: 163。譯文略做修正；亦可參閱 Löwith, 2006: 261) 換言之，不同於波姆勒對「權力意志」的強調，洛維特認為



「永恆復返」才是理解尼采的關鍵所在，他藉以破除基督宗教那種具有確切起點和終點的救贖時間觀，而將古希臘的循環觀念賦予倫理性的律令意涵：要如此生活，彷彿「存在的永恆沙漏」會不斷循環轉動，並在永恆復返中達到意志與命運的最終調和，也就是對於命運的熱愛以及對於生命的最高肯定。

只不過，洛維特認為尼采的努力終究沒有成功，特別是在永恆復返的倫理學和形上學（或以洛維特的語言來說，是人類學與宇宙論）方面之間存在著無法調和的斷裂，前者出現在《快樂的科學》，後者出現在《查拉圖斯特拉如是說》以及遺稿之中。[4] 也就是說，「無論他試圖把自己的學說發展到何種地步，他的學說都斷裂成兩個無法統一的斷片：一種闡述把永恆的復歸當作一個客觀的、可以借助物理學和數學證明的事實，另一種與此截然不同的闡述，卻採取了理應通過其倫理結果來證明的主觀假說的形式。它之所以一分為二，乃是因為把現代自我的偶然存在永恆化的意志與自然世界永恆循環的觀點無法相互適應。」（Löwith, 2005: 247）換言之，即永恆復返做為倫理「命令」和必然「事實」的互不相容。

如此看來，不論是波姆勒、雅斯培、洛維特，都無意或未能將尼采的思想概念建立成體系，甚至直言尼采思想中存在著矛盾或斷裂。相較之下，海德格的尼采詮釋就完全不同，其基於存有論的角度對於尼采的重新閱讀，能夠讓尼采思想中看似矛盾或無關的段落獲得重新安置，成為思想體系的各部分，這是海德格的尼采詮釋吸引人之處。

四、去政治化的哲學詮釋（二）：海德格的形上學詮釋典範

海德格在德國的尼采繼受史中扮演重要的角色，因為他提供一種前所未有系統性的、同時是去政治意識型態化的形上學式詮釋，構成1960年代之後極具代表性的詮釋典範。他在這方面的研究主要源自於1936至

1940年於弗萊堡大學開設一系列的尼采專題講座，1943年發表的〈尼采的話「上帝之死」〉一文可以說總結這時期的想法。然而在1940年代，其詮釋的影響力還未能展現出來，同時未能真正解決在當時尼采被法西斯主義化的問題。[5] 直到1961年，基於上述講座內容，再加上於1941至1946年寫成的四篇相關文章，而集結出版為《尼采》二冊，成為晚近尼采研究中無法迴避的典範之一。[6]

海德格不只拒絕將尼采歸類為生命哲學家（因為這種歸類彷彿意味著尼采的思想不涉及哲學的抽象基本問題），更嘗試將自己的詮釋區別於波姆勒和雅斯培，關鍵在於其對於永恆復返的看法與後二者不同。換言之，海德格認為這兩位作者對永恆復返思想皆採取拒斥的態度，從而將之排除於尼采的思想體系之外。海德格指出，波姆勒認為在尼采的形上學體系中，必須在權力意志和永恆復返之間做出裁決：「能夠規定尼采哲學的，要麼是權力意志的學說，要麼是永恆復返的學說，兩者必取其一。」（Heidegger, 2002: 22）而波姆勒由於將權力意志理解為持續流變的生成，因此否定了與生成相背反的永恆復返，認為那不過是尼采個人的某種宗教體驗。海德格認為，波姆勒並沒有切實從形上學來把握權力意志，而是企圖對它進行一種政治上的詮釋，因而無法也無意解決二者之間的矛盾。至於雅斯培雖然嘗試將永恆復返帶入關於存有的討論，卻未能處理它與權力意志之間的形上學關聯。那麼，海德格如何從形上學角度處理這兩個概念之間的關係？

不同於雅斯培以尼采的所有著作來理解他，海德格一如波姆勒側重於尼采的遺稿，特別是《權力意志》一書來進行討論：「尼采的真正哲學，尼采據以在〔……〕他自己出版的所有著作中表達思想的那個基本立場，最終並沒有得到完成，也沒有以著作形式公諸於世——無論是在1879年至1889年這十年之間，還是在以前的歲月裡。尼采在其創作生涯中自己發表的文字部分，始終是前景部分。〔……〕真正的哲學總是滯後而終成



『遺著』。」（Heidegger, 2002: 9）於是，海德格基本上採用了伊麗莎白所主持的尼采全集之中，於1906年擴充為1067則格言警句的《權力意志》（於1911年成為尼采全集版本的第十五、十六冊）加以詮釋，以此進行對於存有的追問。

在上述這些尼采講座中，海德格不只一次（且多少略有差異）以「尼采的形上學」表述了尼采的思想體系。例如在〈歐洲虛無主義〉一章中，他提到：「上面我們指出了五個主標題：『虛無主義』、『重估以往一切價值』、『權力意志』、『相同的永恆復返』、『超人』。它們分別從一個角度——從一個總是決定著整體的角度——展現了尼采的形上學。」（Heidegger, 2002: 678）而在〈尼采的形上學〉一章中，說法則略有調整：「『權力意志』、『虛無主義』、『相同的永恆復返』、『超人』、『正義』——這乃是尼采形上學的五個基本詞語。『權力意志』是表示存有者本身之存有的詞語，即表示存有者之 essentia（本質）的詞語。『虛無主義』是表示如此這般被規定的存有者之真理的歷史的名稱。『相同的永恆復返』意指存有者整體的存在方式，即存有者之 existentia（實存）。『超人』描繪的是那種人類，為這個整體所要求的那種人類。『正義』則是作為權力意志之存有者之真理的本質。這五個基本詞語中的每一個同時都命名著其他幾個詞語所言說的東西。」（Heidegger, 2002: 892）

而在1943年的演說中，海德格則從另一個角度——尼采以形上學的方式對西方歷史的解釋，可以濃縮為「上帝之死」這一句話——加以闡述（Heidegger, 2008: 192-241）。由於海德格是從形上學、而非神學的角度進行詮釋，因此他認為「上帝之死」的意思不是信仰的無神論問題，而是哲學的形上學問題。換言之，「上帝」代表的是超感性世界，也就是形而上世界，「上帝之死」也就意味著超感性世界對感性世界不再發揮作用，從而是最高價值的貶值，而進入到一個需要重估一切價值的虛無主義狀態。這並非試圖以另一種新的最高價值取代舊有最高價值（超感性

世界、上帝）的位置，而是要採用新的價值設定原則，一種肯定存有者之本質的價值設定原則，也就是肯定生成的權力意志，藉此對虛無主義進行克服，此即對傳統形上學之價值的顛倒。因此，海德格認為，在尼采的形上學中，存有者整體的本質（essentia）是權力意志，而存有者者整體的實存（existentia）則為相同的永恆復返。後者不是一種永恆靜止的停滯，而是一種自我不斷意願超出自身並回到自身的動態過程。超人也就是以權力意志來意願自身的人。不過海德格認為，尼采在此未能將「時間」納入考慮，因此雖然回答了存有者的本質，卻未能說明存有者如何存有，亦即存有之為存有的本質（Heidegger, 2002: 20-21）。總的來說，海德格認為尼采並沒有認識到虛無主義的本質即是對於存有的遺忘，而且僅只做到對傳統形上學的顛倒，也就是對於柏拉圖主義的顛倒，窮盡形上學的本質可能性，卻沒有真正超越形上學。

同樣是強調永恆復返的重要性，海德格在講座中並未提及洛維特於1935年出版的《尼采之相同的永恆復返哲學》一書。[7]不過，洛維特後來倒是曾經特別針對海德格於1950年代發表的兩篇文章，即1943年的〈尼采的話「上帝之死」〉以及1953年的〈誰是尼采的查拉圖斯特拉？〉加以評論。洛維特批評海德格粗暴地談論尼采的思想，刻意選擇性地審視尼采遺稿中的片斷，因此洛維特說，「凡是閱讀他對尼采的解釋的人，在反覆閱讀之後幾乎都會感到，披著尼采的偽裝出現的，是海德格的思想」（Löwith, 2014: 157）。例如洛維特指出，就相同的永恆復返此一概念而言，它強調的是一切事物之再來一次絕對必然性，然而海德格卻將之詮釋為「意志不斷地作為同一個意志返回到作為相同者的自身那裡。」（Heidegger, 2008: 216）更重要的是，洛維特認為海德格硬是把權力意志和永恆復返視為形上學的一體兩面，然而卻忽略永恆復返做為倫理「命令」和必然「事實」的互不相容。

海德格在1930、1940年代的影響力，還因為他個人與國家社會主義



之間的關聯，而使其尼采詮釋也受到不同的對待。換言之，在歐洲虛無主義的問題意識下，海德格於1936年還曾經認為法西斯主義和納粹能夠有效克服虛無主義（Aschheim, 1992: 266）。儘管在1940年代之後，海德格逐漸遠離這樣的看法，然而這在在反映出一種普遍的誤解：如果海德格自己的哲學思想及其與國家社會主義的推崇之間具有親近性，那麼似乎，尼采與國家社會主義的關聯也可以如此被理解，或甚至誤以為海德格是在接觸尼采之後才轉向國家社會主義。這種誤解在確切的時間序列上將不攻自破，因為至少海德格的尼采講座（1936年），晚於他接任弗萊堡大學校長一職、同時也是最明顯投入於國家社會主義的時間（1933至1934年）。因此如果海德格的思想與國家社會主義之間有親近性，那麼應當存在於其思想自身，而無需經由尼采的中介。不過，此處的重點不在於釐清海德格與國家社會主義之間的關聯，而在於海德格與國家社會主義之間的曾經關聯，恐怕阻礙其尼采詮釋在1961年之後獲得普遍接受的可能性。

海德格的詮釋儘管強而有力，然而仍然無法抵銷他對於國家社會主義的短暫親近，與長久以來對尼采思想的政治化誤解所引發的負面加乘效果。再加上戰後由馬克思主義對於尼采和法西斯主義之關聯的猛烈攻擊，就不能想像為什麼尼采始終是德國哲學的黑名單了。

五、政治化詮釋（二）：馬克思主義的譴責

無論如何，海德格構成德語文化區在1960年代之後的尼采學詮釋的重要典範，一種去政治化的哲學詮釋典範（正式產生影響力至少要等到1970年代），這乃是在此之前的各種詮釋所未能達到的。[8] 但是在二戰之後直到1960年代、海德格的《尼采》出版並未造成影響之前這段期間，尼采的名聲始終難以擺脫政治色彩與戰爭咎責。例如，盧卡奇就曾在

1950年代將尼采稱之為「帝國主義時期之非理性主義的奠基者」，同時也是法西斯主義的思想先驅。盧卡奇的這種論調雖然可以說代表（部分）左翼思想對尼采的評價，[9]然而實際上與波姆勒式右翼思想的評價殊途同歸。換言之，這兩種思想都認為尼采與法西斯主義之間存在著不可抹滅的關聯，只是右翼思想尊崇此一關聯，而左翼思想則譴責此一關聯。由於盧卡奇的看法和哈伯馬斯日後對尼采的評價具有思想上的親近性，亦即，二者皆將尼采視為非理性主義者，因而在此有必要進一步檢視盧卡奇的相關闡述。

盧卡奇運用一種馬克思主義式的知識論，主張「不存在清白無辜的（unschuldig）世界觀。」（Lukács, 1974: 10）因此，思想史的考察不能僅從思想的內部加以審視（盧卡奇認為如同洛維特的《從黑格爾到尼采》一書所為），而必然要注意思想所指涉的社會脈絡，特別是特定哲學思想所反映的階級性格，同時必須就思想家的階級屬性來把握其思想，即使他本人並未意識到這一點。一言之，任何哲學思想都受到時代的階級鬥爭所決定。盧卡奇認為，對於理性和辯證法加以質疑，從而無法掌握社會中階級鬥爭問題的各種思想，都將是具有資產階級反動性格的非理性主義。換言之，哲學史中的理性主義（對盧卡奇來說特別是指辯證法和唯物論）和非理性主義之間的鬥爭，其實乃是階級鬥爭的反映。盧卡奇在此將非理性主義理解為：「貶抑知性和理性、無批判地推崇直覺、貴族式的認識理論，拒絕社會－歷史的進步，創造神話等等，都是我們在每個非理性主義者那裡一再發現的動機。」（Lukács, 1974: 15）因此，尼采做為非理性主義的奠基者，其思想的核心就在於凸顯出資產階級對社會主義的拒斥，「現代的非理性主義產生於資本主義的生產及其特殊的階級鬥爭，首先產生於資產階級反對封建主義與絕對王權的進步性權力鬥爭，後來產生於資產階級反對普羅階級的反動性防衛鬥爭。」（Lukács, 1974: 94）資產階級的對手從封建主義變成社會主義，因此反對社會主義的尼



采就「自然而然」成為資產階級反動思想的同路人。

不只是尼采，盧卡奇可以說相當「公平地」看待近代德國哲學史的諸多人物，包括尼采之前的叔本華、狄爾泰，以及尼采之後的齊美爾、謝勒、雅斯培、海德格，甚至是德國古典社會學者突尼斯（Ferdinand Tönnies）、韋伯等人，都被視為與日後的法西斯主義共同分享著非理性主義的反動特質，而不同於一般只將尼采視為罪魁禍首的說法。雖然盧卡奇堅持思想絕不清白無辜、而是必然帶有階級性格的這種說法畢竟有待商榷，然而確實凸顯出一般將尼采與法西斯主義關聯在一起的基本前提，這與沃林的說法不謀而合（參閱本研究第一章第一節）。

盧卡奇認為，做為心理學家、美學家和道德學家的尼采，儘管並不熟悉十九世紀末的政治和經濟狀況，然而他對於文化藝術議題的討論，對於頹廢現象的描述，卻影響當時知識份子的反動傾向。盧卡奇認為尼采於1870年代的參戰經驗，表現出對俾斯麥國家主義的肯定，加上尼采對於古希臘之貴族－奴隸制度的傾心，使得他的思想從一開始就反對民主和社會主義，因而批評當時的資本主義民主體制無法培養出優秀的強者。此外，在《悲劇的誕生》中對酒神的推崇和對蘇格拉底的貶抑，逐漸在其後續思想發展中擴大為本能和理性的對立（Lukács, 1974: 286-288）。可以說，盧卡奇與布蘭德斯同樣注意到尼采思想早期的貴族主義色彩，但布蘭德斯側重於文化面向上的討論，而盧卡奇卻從階級鬥爭的角度出發，認為這是一種必須被批判的反動思想。

此外，面對到1930、1940年代關於尼采思想中是否具有一個「體系」的爭論，盧卡奇認為雖然尼采本人曾經表態拒絕思想體系，而且其表達方式時常運用看似去脈絡化的格言警句，但其思想仍是具有統一性的，其統一性就在於做為一種「積極反對其主要敵人——工人階級與社會主義——的世界觀」（Lukács, 1974: 299）。只要從這個角度切入，原本散亂並時有矛盾的格言警句，就能夠由此獲得掌握。為了反對社會

主義和工人階級，盧卡奇認為尼采的倫理學立足於資產階級之個人的自我主義，並動用人類的野蠻本能（即一種非理性的本能原則）來反對社會主義。換言之，尼采的思想結合心理學、生理學和社會哲學，在其虛無主義的論斷中激烈批判康德的倫理學以及基督宗教的倫理學，並主張要重估一切價值，培養新的人類。因此，不能將「金髮野獸」（blonde Bestie）僅僅理解為一種文化批判，盧卡奇認為尼采正是要透過恢復本能獸性做為拯救人類的手段（Lukács, 1974: 307）。而在尼采後期思想中對於主人道德的強調，基本上與其前期思想對於古希臘奴隸制的尊崇是相呼應的。[10] 換言之，尼采的倫理學根本就是階級鬥爭的反映，主人道德其實是帝國主義時代資產階級的道德，是一種在政治上和種族上合理化階級對立的學說，這種訴求透過「超人」概念獲得最為精鍊的表述，因為超人就是統治的、反動的資產階級。進而言之，宣稱「上帝已死」而尋求創立新的價值原則（即酒神）的新倫理學，就是要把人變成對立於群氓的專制統治階級。這種所謂提升人類的訴求，盧卡奇認為預見了日後法西斯主義的種族政策。

另外，受到波姆勒所貶抑的永恆復返概念，盧卡奇反而認為是重要的。換言之，在盧卡奇的詮釋中，永恆復返意味著不會有創新，也就是不會產生社會主義，因此這種思想形同對於帝國主義資產階級的合理化，甚至可以在拋棄所有舊有價值的前提下，支持激烈的反動手段來反對社會主義。由於尼采從未提出任何具體的集體性改革手段，因而在盧卡奇看來，任何對於「自我超越」的闡述都將只是反動性的思想，從而使資本主義和資產階級的存在合理化。

這種政治性的詮釋在1960年代之後基本上被擱置，很可能是因為這種詮釋太過意識型態化，根本扭曲了尼采的思想。諸如，盧卡奇所謂只要質疑辯證法就具有資產階級反動性格的非理性主義，忽略了尼采對於



資產階級和社會主義同樣有所批判；將尼采的參戰經驗徑直等同於贊同軍國主義以及貴族－奴隸制，是對於其古希臘文化著述的扭曲；以階級鬥爭來定位其思想統一性，從而將金髮野獸的比喻徑直等同於尼采支持非理性、野蠻、種族主義等觀點，恐怕更接近從字面意義上來閱讀尼采的文句。也就是說，不是不能考察尼采思想中的政治性意涵，但是若始終僅以意識型態立場與以訛傳訛的刻板印象進行片面解讀，其研究成果終將無法令人滿意。令人意外的是，1980年代之後隨著後現代主義的興起與爭議，這種意識型態政治化的解讀又死灰復燃，如沃林將尼采稱為「法西斯主義者的原型」（protofascist）（Wolin, 2006: 6, 12, 93）。哈伯馬斯雖然沒有延續盧卡奇從階級鬥爭加以考察的路線，然而卻類似地以反啟蒙和反理性的角度來定位且評價尼采。

綜上所述，尼采在德國並非無人聞問，反而在二十世紀前半葉有各式各樣的闡述與討論，包括在文學、藝術、哲學、政治等領域。針對尼采思想的體系性和政治性意涵，既有批判者亦有捍衛者：[11] 支持體系性（如海德格）與否定體系性（如雅斯培、洛維特）；政治性詮釋（如波姆勒）與去政治化的哲學澄清（如雅斯培、海德格）。問題是，政治的陰影顯然極大阻礙了尼采思想在德國的繼受，海德格的尼采詮釋再怎麼有說服力，在1960年代以前還是未能發揮影響。與此同時，德國哲學界未能在觀念論之後出現具全面支配性的新思想，也使得在思想上本來就無處依歸的尼采，只能繼續在思想界流浪。情況一直到1960年代尼采全集的出版才有所轉變。如穆勒勞特（Wolfgang Müller-Lauter）於1971年出版的《尼采：其對立的哲學及其哲學的對立》（Nietzsche: Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie），並於同年創辦期刊《尼采研究》（Nietzsche-Studien），但是並未出現如同海德格的詮釋那般具有廣泛影響力的研究（Vattimo, 2001: 197-204）。

PART 2 法語文化區：後結構主義的時勢造英雄

在德語文化區雖曾有不少針對尼采思想的專門論述，包括洛維特、雅斯培、海德格等，更有來自不同思潮的各自側重與發展，不論是生命哲學、存在哲學、存有論、馬克思主義，然而這些討論始終未能形成持續性的影響力。在兩次大戰結束之後，整個社會政治的氛圍又讓討論的可能性大幅減少。即便在1961年出版了海德格的尼采講座集結《尼采》二冊，但顯然直到尼采全集的出版計畫正式執行之前，情況都沒有多少改變。

至於法語文化區，在二十世紀上半葉並沒有太多專門性的著述，影響面同樣首先集中於文學領域。一般認為，德勒茲於1960年代出版的《尼采與哲學》一書，標誌後結構主義對於尼采的關注與推崇，使尼采的聲望水漲船高，並藉此區別於存在主義與結構主義。如果說，結構主義以反對存在主義的姿態而出現，特別是以反人文主義做為基本特徵，那麼後結構主義雖然也以反對結構主義的姿態出現，但與後者之間的關係並非是截然相反的。雖然在某些立場上針鋒相對（如對於總體性的立場），但是在反人文主義的問題意識上，與其說全然不同，不如說是採取不同的策略來回應同樣的問題。也正是在這種反對自存在主義以降的人文主義，以及反對自結構主義以降的整體性、科學客觀性、非歷史性，使得尼采成為後結構主義的精神導師。

一、時勢之趨：從存在主義到反人文主義

德希達在〈人的終結〉一文，曾指出在二戰之後初期（約1950年代初期）的法國思想界，普遍存在一種關於「人類實在的統一性」（unity of human reality）的看法，亦即，「人」彷彿是一種「沒有起源，不受歷史、



文化、語言所限制」的存在（Derrida, 1982: 115-116）。不論是在無神論或有神論的存在主義、左派或右派的人文主義、馬克思主義、社會民主主義，以及一切由哲學人類學式（anthropologistic）角度解讀黑格爾、胡塞爾、海德格的見解（這三位正是在1930至1960年代主宰法國思想的三位德國哲學家，合稱「三H」（the three H's）[12]），都有類似的基本出發點。沙特（Jean-Paul Sartre）在1946年發表做為存在主義宣言的〈存在主義是一種人文主義〉一文，鮮明地呈現出這樣的基本傾向。在沙特的思想中，亦可同時看見「三H」的影響力。

沙特基於其現象學思考而在該文指出，存在主義的基本命題是「*存在先於本質*（*existence* comes before *essence*）──或者不妨說，哲學必須從主觀（subjective）開始。」（Sartre, 2012: 5）對沙特來說，其存在主義不同於有神論的存在主義，因為後者涉及由上帝的概念推演出人性具有普遍本質的預設。人首先是一種存在，一種懂得對其自身及未來進行主觀思考的存在，「人除了自己認為的那樣之外，什麼都不是。這就是存在主義的第一原則。而且這也就是人們稱做它的『主體性』（subjectivity）所在。」（Sartre, 2012: 7）

主體性包括兩層意涵。其一是自由。正是因為沒有上帝決定人類的本質，因此人之所以為人就不取決於任何既定的本質，而是取決於他的行動，「換言之，決定論是沒有的──人是自由的，人就是自由。」（Sartre, 2012: 13）其二，這樣的主體性或自由並不必然導致對一切無所作為或是悲觀，「你會看出它不能被視為一種無作為的哲學，因為它是用行動說明人的性質的；它也不是一種對人類的悲觀主義描繪，因為它把人類的命運交在他自己手裡，所以沒有一種學說比它更樂觀了。」（Sartre, 2012: 23）既然是自由地行動，就必須考慮承擔行動後果的責任。基於「我思」所形成的個人主體性，並在現象學思考中體認到，「我思」並不會只發現自己，也會發現他人的存在，甚至「當我們說『我思』時，我

們是當著別人找到我們自己的，所以我們對於別人和對我們自己同樣肯定。」（Sartre, 2012: 24）因此這個世界乃是一個「互為－主體的」（inter-subjective）世界。人是自由決定自己的行動，但是他的行動必然涉及他人，因此自由的行動必須承擔倫理性的責任，「只要我承擔責任，我就非得同時把別人的自由當作自己的自由追求不可。」（Sartre, 2012: 31）

存在主義做為一種人文主義，沙特強調，並「不會把人當做目的，因為人仍舊在形成中」，更進一步說，「人始終處在自身之外，人靠把自己投出並消失在自身之外而使人存在；另一方面，人是靠追求超越的目的才得以存在。」（Sartre, 2012: 35）因此，人的主體性同時也是人的超越性，這樣的超越不再指涉上帝那般的另一個世界，而是人自身在生存之中的自我超越。

沙特的存在主義現象學對於主體性的重視，同時影響他對於馬克思主義的看法。他在1961年應義大利葛蘭西學院之邀前往羅馬演講時，就曾以「馬克思主義與主體性」為題，試圖重新回到青年馬克思關於「完人」（total man）的構想，來討論「在馬克思主義哲學架構下的主體性」（Sartre, 2016: 52）。也因此，德希達的觀察是合理的，在1950年代的存在主義現象學確實構造出一種以意識主體為中心的思潮。

以沙特為代表的存在主義現象學，在1960年代受到結構主義的全面挑戰。此一挑戰可以李維史陀（Claude Lévi-Strauss）1962年出版的《野性的思維》在最後一章對於沙特的批判做為結構主義的宣言。批判的關鍵就在於對現象學以主體為中心的基本出發點：「沙特的現象學的（或辯證的）對人類存在的理解只能是一個起點，這一理解必須被一個客觀的、分析的對潛藏在人類社會之無限多樣性的生活世界之下的、而且對人類社會之無限多樣的生活世界來說是共有的無意識的結構的把握來完成。」（Gutting, 2004: 277）換言之，李維史陀主張結構主義應當要研究的不是意識主體，而是無意識的結構。



李維史陀的結構主義觀點，可說與存在主義全然相反：「我從來不曾，且至今仍然沒能領會過自我認同的感覺。對於我自己而言，『我』呈現為一個某些事物正在發生的所在，但不存在『做為主詞的我（I）』，也沒有『做為受詞的我（me）』。我們每一個人都彷彿是一個發生了某些事物的十字街頭。十字街頭是純然消極被動的；那些事物只是湊巧發生在那裡。另一件不同的，但也具有同等真確性的事物，則發生在別的地方。在這中間，不存在任何選擇的餘地，一切全為機緣所決定。」（Lévi-Strauss, 2001: 17）這裡沒有自由做出行動選擇的意識主體，所謂的主體不過只是結構的產物，因為「儘管各個人類群落彼此之間有多少文化上的歧異，但是一切人類的心靈都是一模一樣的，也都具有同等的能力，這可能是人類學研究的諸多定論之一，我想也已經是世人所普遍接受的命題。」（Lévi-Strauss, 2001: 42）

就像是對於初民社會的親屬關係進行考察所得到的結果，不論婚姻狀況如何，其中都能夠找出親屬關係的基本結構。也因此，「結構主義〔⋯⋯〕的宗旨就是探求不變的事物，或者說是從表面上歧異分殊的眾多事物當中，追索出其不變的成分。」（Lévi-Strauss, 2001: 26）一言之，「嘗試去發現隱藏在表面上的無秩序背後的一種秩序。」（Lévi-Strauss, 2001: 31）

結構主義的思想淵源除了有涂爾幹（Emile Durkheim）和毛斯（Marcel Mauss）的社會人類學傳統關於「總體性社會事實」（total social fact）的強調之外（Lévi-Strauss, 1987: 25），[13] 以索緒爾（Ferdinand de Saussure）為代表的語言學同樣產生極大的影響（Lévi-Strauss, 1983: 9-10）。做為說話活動的「言說」（parole）之總和並不等同於做為人類心靈中無意識結構的「語言」（langue），如果沒有掌握語言結構，就不可能進行言說活動。因此，與其對個別的言說活動進行觀察與蒐集，甚至對於詞意的演變進行歷史考察，索緒爾更傾向於對語言結構進行研究。為了了解語言結構，於是必須考察構成語言的符號（sign）。

符號由兩部分構成，分別是指涉聲音形象的能指（signifier）與指涉概念的所指（signified）。兩者之間一體兩面的關聯乃是任意的，也就是沒有任何必然的聯繫。但此一任意性並不來自於說話者的自由選擇，而是來自於社會的約定俗成。同時，此一任意性也意味著，任何的能指與所指都無法自我定義自身，唯有透過與其他能指與所指之間的區別關係才能獲得掌握（Saussure, 2008: 167）。例如指稱顏色，每一種稱呼所對應到的色彩，都只有在稱呼的聲音形象以及色彩的概念在其特定的系統中有所差異的情況之下，透過形式上（而非實質上）的區別才能獲得掌握。

李維史陀受到語言學的啟發，在對於初民社會的考察中，將人類親屬關係視為由不同的稱謂系統所構成的基本結構，因而以亂倫禁忌和舅甥關係做為親屬關係的基本結構，即一種普遍存在的集體無意識結構（Lévi-Strauss, 1963: 31-54）。從做為符號學的語言學所具有的特性，諸如無意識、整體性、任意性、差異性等，確立結構主義的基本特性，也依此駁斥存在主義現象學對於意識主體的重視，因為後者這種出於意識主體的觀點，無法理解無意識語言結構的重要性。結構主義的思潮不只發生在人類學領域，而是在阿圖塞（Louis Althusser）的馬克思主義、拉岡（Jacques Lacan）的精神分析、羅蘭巴特（Roland Barthes）的文學批評等領域中獲得拓展，使結構主義的聲勢在1960年代如日中天（Gutting, 2004: 288-304）。

可是，當李維史陀探究人類心靈普遍共有的無意識結構時，對後結構主義者來說，他並沒有真正超越存在主義以主體為中心的預設。例如，利科（Paul Ricœur）就將李維史陀的人文科學稱之為一種「沒有先驗主體的康德主義」（Kantianism without a transcendental subject）（Ricœur, 1974: 52），也就是說，雖然李維史陀的結構主義不談主體：「我認為人文科學的最終目的不是去構成（constitute）人，而是去分解（dissolve）人」（Lévi-Strauss, 1989: 311），但是，他仍然沒有擺脫康德哲學對於先驗



主體的規定，仍然在處理心靈的形式結構。李維史陀亦曾說，「基本上，我是一個通俗意義的康德主義者」，因為康德哲學對他的影響，就在於「他使我認為，心靈有其法則，它把這些法則加諸於一個永遠無法理解的實存上，而也唯有透過這些法則，心靈才能掌握這個實存。」（Eribon, 1994: 152）就此而言，反人文主義的結構主義並沒有真正擺脫人文主義的預設，二者乃是互為鏡象反映。

由上述討論可知，結構主義的發展並未涉及尼采思想。然而，結構主義形塑了後結構主義的問題關懷，包括如何看待語言與符號、結構的整體性、主體的去中心化等等（Giddens, 1987: 73-108）。並且，結構主義與它所反對的存在主義，正好為法國1960年代之後的思想光譜設定下兩個極端，亦即強調做*為人文主義的存在主義*，以及*反人文主義的結構主義*。後結構主義必然在這之間尋找突破的可能，而突破的可能正好由尼采思想獲得啟發。進一步來說，後結構主義不只延續結構主義對於現象學的挑戰，更試圖挑戰整個西方哲學傳統：「法國後結構主義哲學繼續了結構主義對於現象學的進攻，而且發展了結構主義風格的方法〔……〕以取代現象學的方法。但是，與此同時，它試圖破壞這一結構主義的設定——西方哲學傳統也分有這一假定——即：存在一個可被這種方法知曉的終極真理的客觀實體。」（Gutting, 2004: 306）特別是在結構主義的反人文主義此一立場，得以與尼采思想中對於傳統人文主義的批判產生關聯。對於主體的重新思考，特別是對於哲學中先驗主體的預設提出批判，正好為尼采做為思想英雄佈置好登場的舞台。

二、英雄登場：反辯證法與反人文主義的法國「新尼采」

除了二十世紀的法國思潮做為背景之外，尼采在法國的繼受狀況其實早已有跡可尋（Behler, 1996: 295; Schrift, 1995: 2; Best and Kellner,

2004: 106-107)。概括來說，在1960年代之前，雖然不曾有過對於尼采思想的系統性探究，但仍有基於閱讀尼采所帶來的智識滋養（如傅柯至少在1953年就開始閱讀尼采）。傅柯認為，1960年代對於尼采的興趣主要來自對現象學主體理論的不滿（Foucault, 2000b: 438），而德勒茲則透過詮釋尼采，將尼采思想定位於對黑格爾辯證法的反對（見下文），若再加上德希達同樣面對現象學之意義問題所做的解構，三者的不同側重則共同形塑了日後後現代（特別是本研究所謂去正當化型的後現代）的問題意識。

尼采始終自認為在文化上和語言上與法國有高度親近性，不僅肯定法國文化的品味，並且對自己必須運用不具品味的德文寫作感到無奈（KSA 5: 189, 198; KSA 6: 106）。事實證明，較之以世界上其他文化地區，法國確實給予尼采最多的關注。一般而言，所謂的「新尼采」（the New Nietzsche）指的正是來自於法國的尼采研究，而且是企圖區別於海德格之形上學詮釋的尼采研究，立場最鮮明者當屬德希達對於海德格之尼采詮釋的爭論（Behler, 1996: 316）。

伽達瑪曾就「海德格的尼采詮釋」此一主題與德希達展開對話。在伽達瑪的理解中，以德希達為代表之法國的尼采後繼者，認為由於海德格並未破除形上學的邏各斯中心主義，就這一點而言，尼采其實比海德格更為基進。與此同時，海德格對尼采進行存有論式形上學的解讀，從而賦予尼采思想以整體性，其實充滿著詮釋的暴力。伽達瑪對此說法不以為然，而主張海德格才真正把握了尼采思想的深刻處，特別是解決了權力意志與永恆復返之間的不相容問題（Gadamer, 1984: 27-28; 1998: 127）（參閱本研究第六章第三節）。在這樣的爭論中，以海德格的尼采詮釋為標的，能夠發現：相較於伽達瑪所肯定之海德格的尼采詮釋，以具有形上學色彩的思想整體性來理解尼采，德希達則否定海德格的尼采詮釋，將尼采視為反形上學者，並且拒絕接受尼采思想存在著整體性。一



言之，此處揭示出對於尼采繼受之同一與差異的不同傾向：伽達瑪所支持的海德格詮釋，致力於呈現出尼采思想的整體性與統一性；而德希達則反對這樣的主張，基於其解構主義之立場，認為這種整體性與統一性的解讀是暴力的且帶有危險的。

相較於前兩者，德勒茲的尼采詮釋可說介乎二者之間：既反對對尼采進行存有論的解讀，但又試圖以肯定差異的本體論梳理尼采思想的關鍵概念。因此，容或在對於形上學的攻擊程度上，德勒茲沒有德希達那般基進。然而，思想的價值不能單從基進程度獲得評判，而是取決於議題的脈絡與觀點的選取。換言之，此處探究的是尼采思想在法國的繼受，就這一點來看，德勒茲所發揮的影響力可能比德希達更值得被重視。因為當德希達在其著名的〈延異〉一文中回顧解構思想的先驅者時，他正是援用德勒茲在《尼采與哲學》一書中對於力與力之間的量差與質異所凸顯出來的差異邏輯來定位尼采（Derrida, 1982: 17; Deleuze, 1983: 43）。由此可知，至少可以說德希達與德勒茲二者對於尼采的看法是有親近性的。

在德勒茲之前的二十世紀前半葉，法國對於尼采的繼受主要表現在文藝領域。1960年代之後，隨著德勒茲的著作出版、兩次關於尼采的國際研討會，[14] 使尼采成為最重要的哲學人物。諸如，紀德（André Gide）出版於1897年的《地糧》（Les Norritures terrestres）展現出對於傳統道德觀念的衝撞，以及對於自我的探索與讚頌，就能看到尼采思想的啟發，但是更明確的影響體現在其1902年的《非道德者》（L'Immoraliste）。不過，紀德並未側重於尼采思想中他認為顯得單調的哲學成分，諸如悲劇、反思、懷疑、智識等面向，而更多關注於詩和藝術方面的討論（Behler, 1996: 296-298）。

此外，存在主義在一定程度上也受到尼采啟發。例如卡繆（Albert Camus）在〈尼采與虛無主義〉一文中，同樣肯定尼采對於道德和宗教的

虛無主義批判，並結合其對現實之荒謬的反抗思想。卡繆也在文中為尼采哲學受到國家社會主義的扭曲而辯護（Camus, 2014: 92）。這樣的辯護同樣出現在巴塔耶（Georges Bataille）於1945年出版的《論尼采》中。巴塔耶從1930年代創辦《無頭人》（Acéphale）刊物起，基於不再相信理性、權威、上帝等做為有如身體的頭部，因而以無頭表示反對的論調，就不斷為文著述，嘗試使尼采去法西斯主義化（Bataille, 2012: 47-61）。這樣的努力很可能防止了法西斯主義在法國的蔓延，也讓尼采的思想得以與法西斯主義脫鉤。而在原本應做為尼采百年誕辰之作的《論尼采》中，巴塔耶也持續強調尼采對於反閃族主義或國家社會主義的拒斥。可惜的是，巴塔耶的尼采詮釋過於強調個人體驗，就如同他在該書起始處所自陳：「本書的寫作動機——就我看來——乃是唯恐發瘋。」從而並未妥善梳理尼采的思想（Bataille, 2004: xx, xvii）。無論如何，二十世紀上半葉的這些討論，顯然蘊釀著尼采思想在日後全面擴散的能量。

德勒茲對於尼采的詮釋，不僅確立尼采在法國做為哲學家的思想資格，更影響到日後法國學界對於尼采思想的解讀，特別是既做為後結構又做為後現代之指標性人物的傅柯與德希達（Behler, 1996: 316-319）。對本研究來說，特別是影響了傅柯對於「權力」的重新解讀（參閱本研究第五章），以及德希達關於「延異」的討論（參閱本研究第六章）。一般來說，法國的「新尼采」對於尼采的繼受狀況，除了以尼采為對象進行研究，即對於尼采著作的評註之外，更有運用尼采進行研究，即基於評註而進一步發展哲學思想的情況（Schrift, 1996: 323-355）。德勒茲的《尼采與哲學》不僅提供一種區別於海德格式的系統性詮釋，更由此預見其自身的差異哲學（如後來的《差異與重複》(Deleuze, 1994)）。

德勒茲基於對辯證法的看法展開對尼采的詮釋，也就是說，將尼采定位為反辯證法的思想家。對德勒茲來說，反辯證法既是他本人的思想立場，同時也是尼采思想的標誌。德勒茲本人曾說：「我最討厭的是黑



格爾學說和辯證法」（Deleuze, 2005: 6）。這呼應了前述曾提及的1960年代與1930年代兩個思想世代之間的對峙：「圍繞辯證法的聲望隨著第二代人登場（1960年後）才開始消退。這代人焚燒了至今還崇拜的偶像，譴責辯證法是最高的幻覺，這個時期，他們求助於尼采來擺脫辯證法。」（Descombes, 2007: 14）為什麼是辯證法？黑格爾的辯證法之所以在1930年代如此熱門，部分原因是科耶夫（Alexandre Koyré）於1933至1937年在高等研究應用學院（École pratique des hautes études）開設的黑格爾課程，引入一種存在主義式的人類學解讀。這樣的解讀直接影響到沙特做為人文主義的存在主義（Descombes, 2007: 13-20; 36-47）。因此，辯證法所承載的人文主義，構成法國思想在1960年代之前、或至少是在結構主義之前的思想公分母。與此同時，辯證法雖然引入差異（即反命題），但是差異將會被等於矛盾而被否定，從而達到更高層次的統一。因此，差異並未獲得肯定。這也成為德勒茲批判辯證法的施力點。

對德勒茲來說，尼采思想的意義可以透過與觀念論的對照來把握。一方面，尼采反對黑格爾，反對辯證法。因為「在辯證關係中，所有事物都依賴於否定的角色」（Deleuze, 1983: 8），也就是對於矛盾的否定，在否定的過程中達到肯定，亦即否定的肯定性。但是尼采希望達到的是肯定的否定，也就是在肯定差異的過程中才帶來否定，亦即肯定的否定性：「尼采將自己的發現：肯定的否定性（positive negativity），對立於著名的否定的肯定性（negative positivity）。」（Deleuze, 1983: 180）一言之，「尼采的『是』對立於辯證法的『否』；肯定對立於辯證法的否定；差異對立於辯證法的矛盾。」（Deleuze, 1983: 9）

這樣的說法來自尼采《道德系譜學》中主人道德與奴隸道德的對立。德勒茲指出，尼采所描述的主人，是先肯定自己（「好」(gut)），然後基於奴隸與自己的不同而否定奴隸（「壞」(schlecht)）。在此，否定是次要的，就算不否定奴隸，也不影響主人的自我肯定。至於奴隸，乃是因

為自己不同於主人，在心生怨恨的狀況中否定主人，從而肯定自己。在此，否定是首要的，必須先否定主人（「惡」(böse)），才能反過來肯定自己（「善」(gut)）（Deleuze, 1983: 8-10）。由此看來，辯證法屬於奴隸視角對於主奴關係的看法，必須透過否定他人才能肯定自身；但是主人視角對於主奴關係的看法，則是自我肯定自身，進而肯定與他人之間的差異，並不涉及辯證關係。就像德勒茲強調，「並非所有『同』與『異』的關係都足以形成辯證」（Deleuze, 1983: 8）。因此，德勒茲主張尼采哲學中具有強調差異的傾向，而對反於辯證法消除差異的基調。

德勒茲進一步指出，同樣地，尼采對於悲劇的看法也不是辯證性的。更準確地說，儘管尼采在《悲劇的誕生》中曾論及到，生命的苦難透過阿波羅精神與戴奧尼索斯精神之間的矛盾與調和獲得救贖，但是尼采後來從中析取出更重要的兩個元素，從而讓《悲劇的誕生》擺脫了辯證式思維的可疑滲入。一者是戴奧尼索斯對於生命的肯定，「他是肯定生命的神，因為對他來說，生命需要被肯定，而不是被辯護或救贖。」（Deleuze, 1983: 13）另一則是確立了其思想中的真正對立，亦即不再是阿波羅與戴奧尼索斯之間全然辯證的對立，而是戴奧尼索斯與蘇格拉底、最終是戴奧尼索斯與耶穌基督，亦即肯定生命與否定生命之間的對立（Deleuze, 1983: 16）。因此，悲劇的本質是對於生命之多元和差異的肯定，而非對於痛苦的宣洩、淨化、撫慰。

這也是為什麼德勒茲將尼采對立於黑格爾，將超人對立於辯證法：「黑格爾的主題在尼采的作品中被呈現與之對抗的敵手。尼采從未停止攻擊德國哲學中的神學性質和基督宗教性質（『杜賓根神學院』）——這樣的哲學無力使自身擺脫虛無主義的觀點〔……〕——除了自我、人、或人的幻象之外無能找到自身的目的（尼采的超人反對辯證法）〔……〕。」（Deleuze, 1983: 162）換言之，辯證法始終仍然困守於人文主義的視角（Deleuze, 1983: 60）：人是什麼、人的本質為何、人如何恢



復其面貌。但尼采追問的是人如何被超越。既然是超越，那麼就意味著使人產生差異，對德勒茲來說，這正是尼采思想的關鍵所在。

另一方面，德勒茲將尼采置於康德以降的批判哲學傳統，做為批判哲學的深化。雖然尼采時常批評康德（KSA 6: 176-179），但對德勒茲來說，尼采希望達到康德所設定的批判哲學任務。德勒茲認為，「康德是第一位認為批判做為批判就應該要全面且積極的哲學家。」（Deleuze, 1983: 89）換言之，不只批判偽真理，還應當要批判真理自身。問題是，康德的批判只是一種「『治安法官』式的（justice of the peace's）批判」（Deleuze, 1983: 90），仍只是在既存政權狀態下的批判，因為康德「從不質疑真理的價值，以及我們所臣服的理性。」與之相反，「尼采批判的不是錯誤的真理宣稱，而是真理自身與做為理想的真理。」（Deleuze, 1983: 94-95）真理的問題之所以關鍵，就在於真理概念預設真實世界的存在（相對於與真理無關的非真實世界，亦即表象世界），以及真實的人，也就是想要知道真理的人（相對於受到欺騙、幻覺誤導）。於是，追求真理者貶低表象世界，那與生命活動密切相關的表象世界並不是真理的所在處，因為充滿變化與差異。這意味著，「知識與生命的對立，兩個世界之間的區分，揭露出其真實性質：此即道德起源的區分，一種道德起源的對立。」（Deleuze, 1983: 96）德勒茲認為，這樣一種追求真理的真理意志，將伴隨對於生命和表象世界的貶抑，而這種兩個世界的區分觀念，同時意味永恆不變的真理才是應該追求的，而變動可朽的生命並不值得追求。而且這種哲學家的真理意志背後隱藏著制欲主義的理想，即便當現代科學意圖取代宗教之後，也只是真理意志的新形式（Deleuze, 1983: 97-99）。

德勒茲因而主張，批判的真正完成必須仰賴尼采的系譜學。「尼采最一般性的計畫乃是將意義概念和價值概念引入哲學。〔……〕意義和價值的哲學必須是一種批判。尼采著作中的一個重要動機是指出：康德並沒有完成真正的批判，因為他未能在價值方面提出批判的問題。」

(Deleuze, 1983: 2) 對一切事物進行價值重估，意味著考察事物的意義和價值來源。換言之，觀念或事物的意義並非來自其自身，意義總是有其來源：不是單一的起源，而是多重的來源。[15] 系譜之為系譜，正是意味著血統來自於各方的交流結合。既然意義並非單一，那麼價值也不能輕易判定。就像尼采對於善惡觀念的系譜學考察，正是透過意義之多樣複合的剖析，藉此重新評估觀念的價值。

意義的多元複合，意味著任何事物、身體、現象總是各種力與力之間的鬥爭、並存、替代。德勒茲進一步說明，力與力之間的關係被稱為「意志」(Deleuze, 1983: 7)。不僅力不會單獨存在、而總是與另一個力產生關係 (Deleuze, 1983: 6)；力與力之間也沒有完全等量的情況，基於量差及所產生的質異將力區分為主動與反動 (active and reactive)，兩者之間處於支配與服從之間的關係 (Deleuze, 1983: 43)。因此，所謂的權力意志並不是某個人的意志想要權力，「不論是權力意志的起源、意義、或本質，都不涉及任何擬人論 (anthropomorphism)。」(Deleuze, 1983: 85) 於是德勒茲說，「尼采自認為提出了第一個意志哲學，至於其他〔哲學〕都不過只是形上學的最後化身。」(Deleuze, 1983: 84) 對德勒茲來說，尼采的意志哲學之所以不同於叔本華，就在於後者不只仍然認為意志是一元的 (Deleuze, 1983: 7)，還在於其將意志視為世界的本質、將世界視為意志的表象，從而沒有顛覆傳統形上學的兩個世界之區分 (Deleuze, 1983: 82-84)。

「權力意志意欲的是力與力之特殊關係，一種力與力的特殊性質。以及權力的特殊性質：肯定或否定。」(Deleuze, 1983: 85) 由於力與力之間的關係，亦即主動力與反動力之間的關係，無法就其性質是支配或臣服、施展或分解而逕直評判。而且，反動力的匯聚也不因此成其為主動力，因為前者始終是對於後者的分解 (Deleuze, 1983: 57)；主動力也並非必然勝過反動力，前者始終必須提防後者的汙染與敗壞 (Deleuze,



1983: 58, 167）。在《道德系譜學》中，尼采正是揭示出反動力（怨恨、良心不安、制欲主義）如何獲得勝利的歷史趨勢（Deleuze, 1983: 64）。

換言之，「權力意志乃是力的系譜學要素」（Deleuze, 1983: 50），它包含著肯定與否定的性質。權力意志的否定性質、也即虛無的意志或虛無主義，意味著主動力生成（become）為反動力，使反動力獲勝。而尼采正是試圖思考另一種生成，使主動力去肯定，使反動力生成為主動力。於是必須進行價值重估或價值轉換。「價值轉換或價值重估意味著肯定而非否定」（Deleuze, 1983: 71），也就是權力意志的肯定性質。肯定什麼呢？德勒茲認為，「尼采哲學的意義就在於使多樣性、生成和偶然成為純粹肯定的對象。」（Deleuze, 1983: 197）

由於「虛無主義禁止和努力否定的毋寧說是多樣性，是生成。虛無主義認為生成必須是贖罪的，必須被『存有』所吸收：而多樣性是不正當的，一樣要被判罪，並被『一』所吸收。」（Deleuze, 2000: 52-53）因此，價值的轉換即意味著對於多樣性和生成的肯定。對尼采來說，戴奧尼索斯正是肯定之神，是對於「生存的肯定，是生成和多樣性的肯定。」（Deleuze, 2000: 55）問題是，為什麼要進行這樣的價值轉換，為什麼要從否定轉換為肯定？德勒茲的答案是：「為什麼肯定比否定要來得好？我們將會看到，答案只能來自永恆復返的檢驗」（Deleuze, 1983: 86）。永恆復返絕不是指同一的復返，而是差異的復返：「永恆復返不是相同（the same）的永恆、均衡的狀態、或是同一（the identical）的靜止處。在永恆復返之中，不是『相同』或『一』的回歸，而是應該屬於多樣性和差異的復返自身。」（Deleuze, 1983: 46）德勒茲強調，「復返就是生成的存有」（Deleuze, 1983: 24），因為沒有超越生成的存有，也沒有超越多樣性的事物，一切皆生成（就像主動力生成為反動力，或是反動力生成為主動力），而既無開端又無終結的生成之存有就是永恆復返，因為只要復返本身肯定了生成就構成存有。但並非所有的生成都會被肯定，於是，

永恆復返一方面做為倫理的思想，要求一種如同康德定言令式的實踐原則：「不論你意願什麼，要有如意願它永恆復返的方式來意願它。」（Deleuze, 1983: 68）另一方面則做為選擇的思想，只有生成為主動力的生成會被選擇復返，只有這樣的生成才會存有（Deleuze, 1983: 86）。因此，「做為一種選擇的本體論（selective ontology），永恆復返將生成的存有肯定為生成為主動的『自我肯定』（“self-affirming” of becoming-active）。」（Deleuze, 1983: 72）因此，永恆復返不是同一的復返，而是差異與多樣性的復返，而這樣的肯定正是以權力意志做為原則。進一步地，兩者的結合產生了超人，「超人正是指所有能被肯定的東西的集合體」（Deleuze, 2000: 65）。

經過上述考察可知，在法國當代思潮的推動下，在反辯證法、反人文主義的思想脈絡中，尼采帶來了新的思想可能性。沒有這樣的時勢，這位思想的英雄恐怕也無法被如此打造出來。再加上德勒茲的努力，使得尼采思想中的差異傾向獲得深化。

PART 3 尼采詮釋的同一取徑與差異取徑

在此可以對海德格和德勒茲的尼采詮釋做進一步比較，以呈現德法之間的不同特徵。二者的相似在於，都嘗試從哲學史的角度重新定位尼采，並透過將權力意志與永恆復返加以結合，使尼采的哲學思想為人肯定。其中，二者同樣不再以對立的方式思考存有與生成之間的關聯，因而賦予當代哲學思考新的可能性。然而，亦可從這一點分辨二者之間的差別。針對尼采遺稿的一段關鍵片斷，二者提供出截然不同的詮釋方式：「一切皆復返，這是生成世界向存有世界靠近的最極致：此乃沉思的頂峰。」（KSA 12: 312）



對海德格來說，追問「什麼是存有者」只是哲學的主導問題（Leitfrage），但追問「什麼是存有本身」，這才是哲學的基礎問題（Grundfrage），後者包含且指導前者（Heidegger, 2002: 71, 447）。而在尼采的形上學中，權力意志做為存有者整體的本質，而永恆復返做為存有者的存有方式，因此二者是共屬一體的。換言之，做為生成的權力意志，不能將生成單純視為某種流變或變化（Heidegger, 2008: 209-210），而必須視為意志不斷意願超出自身且向自身本質的回返。這種復返是永恆的，永恆並非意味不變，海德格認為必須以瞬間來理解永恆，也就是以過去和未來於此在的瞬間所產生的碰撞來思考永恆，即一種瞬間的永恆（Ewigkeit des Augenblicks）（Heidegger, 2002: 306-307），從而對存有有所把握，對生存進行決斷，藉此克服虛無主義。

換言之，權力意志就是永恆復返，只有透過永恆復返才真正把握權力意志，以存有規定存有者整體，將存有置入生成之中（Heidegger, 2002: 456-457）。能夠根據權力意志做為存有者之存有的人即是超人，超越受超感性世界（如上帝或理念）所規定的過去之人，此時存有者的存有也就是主體性（Heidegger, 2008: 231）。因此對海德格來說，就權力意志做為存有者整體之本質的學說而論，尼采使得「現代的主體性形上學達到了完成。」（Heidegger, 2008: 217。同時參閱2002: 482）但也是因此，海德格認為尼采只是對於柏拉圖主義以降的形上學進行顛倒，其討論卻仍止於存有者層次，而沒有就存有之為存有的本質展開討論，還是陷入對存有的遺忘狀態中。

德勒茲並沒有以存有者－存有之間的存有論差異來思考尼采，但是他同樣思考著生成與存有之間的關聯。針對同一段尼采遺稿，德勒茲將之解讀為，在力的永恆復返中，力不斷生成，並在生成過程中持續帶入差異，特別是主動力的生成，正是這不斷帶入差異而非走向靜止或均衡狀態，使得復返本身成為生成的存有，純粹的生成即是永恆復返的基礎

(Deleuze, 1983: 48)，而權力意志正是對於主動力之不斷生成的肯定。基於上述的詮釋，德勒茲認為其詮釋不同於海德格。除了無法接受海德格「將超人變成人類本質的實現甚或是決定性」之外(Deleuze, 1983: 169)，更明確地說，德勒茲認為「海德格對於尼采哲學的詮釋，毋寧更接近於他自己的思想而非尼采的思想。在永恆復返與超人的學說中，海德格看到『存有之於人類存有者(Being to the being of man)之關係被確定為此有與存有(this being to Being)之間的關係』。這樣的詮釋忽略了尼采所反對的一切。尼采反對在存有中尋找其基礎、以及在人類存有者之中尋找其確定性的所有肯定概念。」(Deleuze, 1983: 220)

應當注意，德勒茲上述對於海德格之尼采詮釋的評斷，並未基於1961年出版德文本、1971年才有法譯本的《尼采》二冊。就德勒茲在1962年出版的《尼采與哲學》一書中對於海德格的援引，可知主要參照海德格1943年的〈尼采的話：「上帝之死」〉一文(Deleuze, 1983: 203, 215)。因此，海德格對於生成與存有、同一與差異之關聯的詳細討論，德勒茲恐怕並未知悉。雖然可以說，相對於德勒茲對生成與差異的關注，海德格更關注於存有與同一，但要說海德格全然不顧生成與差異，顯然也失之偏頗。

不過，德勒茲的觀察基本上是正確的。一方面，海德格的詮釋雖然能夠把尼采思想中看似矛盾的兩個概念：權力意志與永恆復返言之有理地結合起來，如當代德國尼采學學者施特格邁爾(Werner Stegmaier)所言，其「詮釋仍舊因其對於尼采文本強有力的貫通而引人入勝」，問題是，「像海德格那樣違背尼采的原本意圖來解釋尼采哲學的作法，卻是絕無僅有的了。海德格以其系統化的做法也使尼采的著作失去自己的特性。這種特性〔……〕在戰後則主要由法國哲學而得到彰顯。」(Stegmaier, 2015: 395-396) 換言之，也就是德勒茲和德希達等人對於海德格之尼采詮釋的批評。德希達說，海德格透過貶損尼采的思想來拯救



它，因為海德格將尼采的思想詮釋為做為西方形上學終結的權力意志形上學，使之在形上學史中獲得安置，卻忽略尼采思想中反形上學的成分（Derrida, 1989: 73）（同時參閱本研究第六章第三節）。至於德勒茲，則反對海德格將形上學的本質界定為探求存有者的確定性、進而將尼采的權力意志做為現代形上學主體的確定性根據，[16] 這勢必犧牲對於差異和多樣性的關注。德勒茲面對存在主義與結構主義思潮的影響，試圖從差異、生成、多樣性的面向發展哲學，進而在詮釋尼采與受尼采啟發的互動之間突出且發展這些思想特點。這樣的詮釋取徑著實豐富了後結構主義的思想，為日後的後現代主義確立思想基調。

如是觀之，或許可以說，海德格的尼采詮釋呈現出一種朝向同一（同時包含差異）的取向，不論是對尼采思想的體系化，或是在思想旨趣上對存有的溯源追問。而德勒茲與德希達則強調一種朝向*差異*的詮釋取向，展現在反對尼采思想存在整體性，以及尼采哲學在思想旨趣上對於差異、生成、多樣性的重視。而這些特徵，與本研究第二章第三節所提及的去正當化型後現代，即針對知識的總體性與階層化、意義的單一來源、先驗主體性這三大後設敘事進行去正當化，毋寧是相呼應的。諸如，李歐塔以多元小型敘事對抗宏大的後設敘事所具有的總體性和階層化特徵（參閱本研究第二章第二節），傅柯以自我技術或主體化置換無歷史的先驗主體性（參閱本研究第五章第二節），以及德希達運用解構思想拆解邏各斯中心主義，指出意義的差異痕跡與延遲在場（參閱本研究第六章第一節）。這說明了，後結構主義與後現代主義存在著高度親近性，甚至可說前者是後者在哲學面向上的主要來源。如同沃林所觀察，「一九八〇年前後，後現代主義（藝術領域）與後結構主義（哲學領域）的信條，在北美洲學院知識份子的思維想像中融合為一。」（Wolin, 2006: 15）更正確地說，應該是後結構主義被納入後現代主義這個一般看來彷彿無所不包的「超級概念」之中。

綜上所述，本章透過對於尼采在德法的不同繼受狀況，試圖說明為什麼尼采並非在德國、而是在法國落地生根，從而使其思想經由後結構主義直到後現代主義而開花結果。本研究得出如下觀察。在德國的情況，雖然陸續有人嘗試確認尼采做為哲學家的地位，並對其思想是否存在系統性進行爭論。然而，一方面在德國沒有新的哲學思潮帶動對於尼采的知識興趣，另一方面，政治化的扭曲和國家社會主義的汙名化，都讓關於尼采的哲學詮釋始終無法與之抗衡。相較於此，法國當代思潮面對存在主義以降的人文主義預設，經過結構主義到後結構主義亟欲提出新的思想可能，加上法國對於尼采沒有那麼強烈的政治－戰爭情結，於是時勢造英雄，尼采思想得以在法國尋得諸多創造性的後繼者。在本研究的第五章和第六章，將進一步以傅柯和德希達做為代表，說明尼采與後現代主義之間的關聯。

註釋

1 沃林有類似觀察（Wolin, 2006: 52）。

2 科利和蒙提那里為了出版尼采全集的義譯版，因而重新考訂了德文本，拋棄了舊有的兩個版本，即伊麗莎白主持之尼采檔案室所出版的大八開本（Großoktavausgabe，簡稱 GA，共十九冊，出版於1894年至1913年）以及二戰之後施萊希塔（Karl Schlechta）的版本（Schlechta-Ausgabe，簡稱 SA，共三冊，出版於1954至1956年）。全集先由義大利出版社 Adelphi Edizioni 主持，後來才加入了法國出版社 Gallimard 與德國出版社 de Gruyter。

出版狀況包括作品考訂全集（Werke. Kritische Gesamtausgabe，簡稱 KGW，約四十冊，自1967年出版至今）與書信考訂全集（Briefe. Kritische Gesamtausgabe，簡稱 KGB，共二十四冊，出版於1975年至2004年）。1980年代出版通用的袖珍版，包括作品考訂研究選集（Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe，簡稱 KSA，共十五冊，第一版出版於1980年，第二版出版於1988年）與書信考訂研究選集（Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe，簡稱 KSB，共八冊，出版於1986年）。

3 事實上，尼采於此討論的是將散文做為一種用來對抗詩的文學戰爭。

4「永恆復返」的觀念最早出現在《快樂的科學》（§341），在標題「最重的分量」（Das größte Schwergewicht）下透過惡魔之口加以闡述，後來在《查拉圖斯特拉如是說》才具體使用該詞。事實上，尼采未曾在生前已出版作品中使用過 ewige Wiederkehr des Gleichen



（相同的永恆復返）一詞，而且僅只在1881年的手稿中出現過一次 ewige Wiederkunft des Gleichen，用字還略有不同（KSA 9: 494）。在多數情況下，都未加上屬格 des Gleichen（相同的），而且較常使用的其實是 ewige Wiederkunft，而非 ewige Wiederkehr。例如在《快樂的科學》中，另有一處類似但較不鮮明的意象，提到人「想要戰爭與和平的永恆回歸（ewige Wiederkunft）」（KSA 3: 528）。或是在《瞧這個人》介紹《查拉圖斯特拉如是說》時，他也說其中最關鍵的觀念乃是「永恆回歸的思想」（Ewige-Widerkunfts-Gedanke）（KSA 6: 335）。

洛維特的《尼采之相同的永恆復返哲學》（Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen）一書，在1935年初版時使用 Wiederkunft，1956年之後則改用 Wiederkehr（Löwith, 1997: xi）。海德格也是使用 ewige Wiederkehr des Gleichen。

5 海德格於1966年接受《明鏡》（Der Spiegel）雜誌訪問時，曾說自己當初的尼采講座，「是在與納粹分道揚鑣」（Neske and Kettering, 2005: 65）。

6 該書並未收錄兩篇由演講而來的論文，即1943年〈尼采的話「上帝之死」〉以及1953年〈誰是尼采的查拉圖斯特拉？〉。這兩篇文章後來分別收錄於《林中路》（1950）和《演講與論文集》（1954）中。參閱 Heidegger（2008: 192–241; 2005: 104–132）。

7 洛維特也說當他在流亡期間把書從日本寄給海德格時，從未得到任何回覆（Löwith, 2007: 98）。

8 例如，伽達瑪就非常推崇海德格的尼采詮釋所具有的洞見（Gadamer, 1998: 126–127）。

9 事實上，並非所有馬克思主義者都如此評價尼采，至少在霍克海默與阿多諾的評價中就有所不同。參閱本研究第四章第二節。

10 尼采對於古希臘文化的推崇，能否等同於對於奴隸制的強調，是有待商榷的。換言之，與其以「奴隸制」來理解尼采，或許以「貴族制」來理解更為適當。這是因為，從《超越善惡》和《道德系譜學》中對於主人道德和奴隸道德的討論來看，主人道德所追求的並不是奴役他人，而是自我肯定。然而在盧卡奇的闡述中，尼采以「奴隸制」為改善之道的做法，乃是在於資產階級能夠確立無產階級持續受到奴役，這顯然偏離了尼采的意涵。

11 基於法西斯主義和馬克思主義的詮釋，使得尼采思想被意識型態政治化。二戰之後則由美國學者考夫曼（Walter Kaufmann）率先透過翻譯與引介對尼采思想進行去政治化（Behler, 1996: 314–315; Kaufmann, 1978）。

12 上述三位的思想地位，直到1960年代才被三位懷疑大師（masters of suspicion）——馬克思、弗洛伊德、尼采——所取代。令人意外的是，「三 H」的著作在當時都尚未翻譯為法文，如黑格爾的《精神現象學》直到1947年、海德格的《存有與時間》直到1978年才有法譯本。或許正是這樣的情況，特別有利於讀者對其所引用的思想進行創造性的轉化（Descombes, 2007: 3–4）。

13 同時可參閱其1960年的法蘭西就職演說（Lévi-Strauss, 1983: 4–6）。

14 第一次於1964年7月4至8日在 Royaumont 舉行，第二次則於1972年7月在 Cerisy-la-Salle 舉行（Schrift, 1995: 129）。

15 參閱傅柯的相關討論（Foucault, 2000b: 369–391）。同時參閱本研究第五章第二節。

16 「做為現代形上學的原則，確定性惟有在權力意志中才真正找到了根據。」（Heidegger, 2008: 217）。

CHAPTER— 4

中間考察：區別「對現代性的批判」和「後現代」

在「現代性 vs. 後現代性」此一思想論域中，一個常見的理解是：對於現代性的批判即是後現代。這樣的說法雖非錯誤，然而卻不夠精確。之所以不夠精確，就在於一方面，不是只有後現代思想會批判現代性，現代思想也會批判現代性自身。另一方面，回到本研究的主軸人物——尼采身上，如果尼采曾對現代性進行批判（KSA 6: 350），而且其思想也或多或少影響到古典社會學對於現代性的時代診斷（Solms-Laubach, 2007），[1] 那麼何以尼采不歸屬於現代性的陣營，卻劃歸於後現代性的陣營？因此，「對於現代性的批判*即是*後現代」此一說法顯然有待商榷。此處的區分應該被進一步明確化為「現代性思想對於現代性的批判」以及「後現代性思想對於現代性的批判」，兩者之間或有重疊，然而亦有區異。在此，嘗試去掌握那條或許根本難以劃下的界限是必要的，否則，有太多的論者與思想會被任意歸類，從而又讓問題無謂地失焦與複雜化。

「批判」一詞通常是在馬克思主義的脈絡下，指對資本主義社會進行病理學的診斷，並針對其中產生的社會扭曲或宰制問題提供實踐性的解放方案。比起單純的觀察與解釋，批判更要求提出解決之道，否則就是辜負了馬克思在〈關於費爾巴哈的提綱〉最後一條所期許：「哲學家們只是用不同的方式解釋世界，問題在於*改變*世界。」（Marx, 1995: 61）



然而，現代性思想並不必然只能是對現代性的批判，關鍵並不在此。更重要的是，批判也不必然指涉於解放。沿用李歐塔的見解，如果將後現代聚焦於「去正當化型」的後現代，即「對於後設敘事的不輕易相信」（Lyotard, 1984: xxiv），那麼現代性思想之為「現代」，關鍵在於是否立基於宏大的後設敘事。因而，不論是對於現代性的讚揚、批判、或是重建，並不影響現代性思想之為「現代」。

舉例來說，當韋伯在其世界諸宗教之經濟倫理的比較研究中，追問西方何以是現代的西方時，他所得到的結果乃是那被哈伯馬斯等人視為理解韋伯社會學理論之萬能鑰匙的「理性主義」（Rationalismus）或「理性化」（Rationalisierungen）概念。儘管到底該如何理解理性化概念向來眾說紛紜，[2] 但是，韋伯本人在《宗教社會學論文集》的〈前言〉（Vorbemerkung）中，亦將其觀察成果聚攏在這個不易掌握的歷史概念之上，並提點出在社會生活各領域的不同發展狀況，藉此呈現西方現代性的獨特面貌：「在上述關於文化特性的一切例子中，問題的核心畢竟是在於西方文化所固有的、特殊形態的『理性主義』。只是，『理性主義』此一名詞可以有許多極為不同的解讀，這點在接下來的反覆討論中會逐漸明晰起來。例如有神祕冥想的『理性化』，亦即，一種從其他生活領域的觀點看來特別『非理性』的行為方式也有其『理性』，正如經濟、技術、科學工作、教育、戰爭、法律與行政的『理性化』一樣。再者，所有這些領域皆可從許多不同的終極觀點與目的上予以『理性化』，並且，從這一觀點看去是『理性的』，從另一觀點看來卻可能是『非理性的』。因此，極為不同的理性化曾存在於所有文化圈的各個不同的生活領域中。若欲甄別理性化在文化史上所表現出來的這種差別的特徵所在，那麼首先要問：哪個生活領域被理性化了？朝哪一個方向理性化？準此，首要任務是去認識西方的、尤其是近代西方的理性主義的獨有特質，並說明其起源。」（Weber, 2007: 15）

就此而言，韋伯對於以理性化為核心特徵的西方現代社會的各種觀察與解釋，並不會簡單等同於（馬克思主義式的）「批判」。即便他在《新教倫理與資本主義精神》一書的末尾處，曾以「鋼鐵般硬殼」（stahlhartes Gehäuse）、亦即後來英譯為「鐵牢籠」（iron cage）的概念診斷資本主義經濟體制那令人難以逃脫的強制力（Weber, 2007: 224），然而綜觀來看，理性化概念顯然更貼近韋伯社會學理論的整體構想。或許更重要的是，韋伯即使觀察到現代社會的某些時代狀況，其價值自由（Wertfreiheit）的方法論主張也拒絕提供任何規範性訴求以及實踐性的行動方案。

儘管如此，在哈伯馬斯對於韋伯的詮釋中，他仍將韋伯的時代診斷歸納為兩大內容：一是在理性化過程中目的理性次系統之獨立所帶來的**自由喪失**（Freiheitsverlust），另一則是宗教－形而上世界觀之除魅所帶來的**意義喪失**（Sinnverlust）。前者即來自上述的「鐵牢籠」（或「官僚化」）命題，後來在西方馬克思主義傳統中被翻譯為工具理性過度膨脹的問題，對哈伯馬斯來說即是其**社會理性化**的發展問題。後者則來自《宗教社會學論文集》的〈中間考察〉，以及〈學術做為志業〉等文章中透露出來之文化價值領域多元分化的「價值多神論」（Wertpolytheismus），價值之間不可相互化約地存在衝突，使得理性失去其普遍性，從而體現出一種受到尼采影響的虛無主義經驗：「韋伯透過『新的多神論』此一形式表達了意義喪失的主題。這反映出一種由尼采令人印象深刻地戲劇化表述出來之典型的虛無主義經驗」（Habermas, 1981b: 333, 336）。這對哈伯馬斯來說，即是其文化現代性的相關討論。兩個命題後來構成哈伯馬斯的現代性診斷：社會理性化與**文化現代性**的發展失衡，導致系統對生活世界的殖民化。

在此有三點值得進一步追問。首先，哈伯馬斯也注意到尼采如何可能影響古典社會學者對於現代性的診斷，也就是尼采的虛無主義思想影響了韋伯的價值多神論主張。這一點呼應本章一開始的提問。令人好奇



的是，文化價值領域之多元分化以及不可化約的相互衝突，為什麼沒有被哈伯馬斯視為某種後現代的無政府主義式思想？在這一點受到後現代先行者尼采所影響的韋伯，為什麼不因此被視為後現代論者？再加上韋伯的價值自由觀點，使得他嚴守實然與應然的二分，而從未提出任何（例如面對鐵牢籠的）規範性基礎與解決之道，不也無法滿足哈伯馬斯的現代性計畫（參閱本研究第一章第二節）？是否僅是因為，韋伯的理論主軸始終環繞於**理性化**，因而韋伯就是現代性論者？或是，此處顯然需要加入其他區分判準？

其次，《新教倫理與資本主義精神》一書的結論對於資本主義經濟體制發展的描述，究竟能否被理解為自由喪失？倘若對照《宗教社會學論文集》的〈前言〉來看，似乎並非如此。因為韋伯強調的乃是近代西方資本主義經濟體制如何結合了自由勞動組織、技術發展、法律與行政制度而發展（Weber, 2007: 6-14）。以及，在韋伯的社會學整體構想中，「鐵牢籠」似乎並未占據重要的概念位置。換言之，韋伯對於西方社會的理性化考察，可能正是嘗試以合理性的多樣性替代合理性的單一普遍性，儘管其中可能存在著價值衝突，但這並不成其為需要被批判、以及需要被解決的「問題」。即使將「鐵牢籠」此一時代診斷的概念位階予以抬高，但這種對於理性化或現代性的批判，為什麼對哈伯馬斯來說，並未因此成其為後現代的理論？

再者，價值多神論能否被理解為意義喪失，其實亦有待商榷。「選擇了這個神，就必然會得罪另一個神」，為什麼會變成意義喪失？為什麼意義只能是同一的而不能是多元的？為什麼多元的意義會被理解為無意義？事實上韋伯已經告訴我們：價值多神或意義多元正是我們現代人的「日常」（Alltag），我們的文化命運，而不是什麼超乎尋常之事（außeralltäglich）（Weber, 1988: 605）。

透過哈伯馬斯對於韋伯的詮釋，可以發現，「對於現代性的批判即

是後現代」此一判準顯然是不夠精準的。哈伯馬斯無法回答：為什麼對現代性有所診斷的韋伯，既受到尼采影響而提出價值多神論的意義喪失命題，又未能提出任何實踐方案，卻不被定位為後現代論者。哈伯馬斯究竟如何劃出「現代性 vs. 後現代性」的界限，此一界限是否存在問題？本章嘗試透過哈伯馬斯如何詮釋霍克海默（Max Horkheimer）與阿多諾（Theodor Adorno）所合著的《啟蒙的辯證》一書，進一步探究此一界限問題。

在《現代性的哲學論述》中說明如何定位尼采做為後現代先行者之後，哈伯馬斯如是交代接下來的工作：「在我跟隨兩條由尼采開拓並由海德格和巴塔耶所通往的後現代道路之前，我想暫停一下來考慮一種由此看來有所延緩推遲的思路（retardierende Gedankengang）：即霍克海默和阿多諾那滿足了尼采之基進理性批判的啟蒙辯證法之模稜兩可的（zweideutig）嘗試。」（Habermas, 1988: 129）「延緩推遲」指的是，對哈伯馬斯來說，《啟蒙的辯證》對啟蒙理性的批判展現出前所未有的徹底基進，似乎已經徹底放棄現代性的計畫而邁向後現代，但兩人仍堅守啟蒙，形同拒絕後現代，卻又因為未能提出解決之道而使啟蒙陷入困境。其中，尼采雖然對該書的論證發揮著至為關鍵的影響，但兩人並沒有全盤接受。如此看來，檢視哈伯馬斯對於二者此書的討論，顯然有助於說明其劃出界限的判準。

PART 1 做為反啟蒙與無規範性訴求的後現代

古典社會學發軔於現代性時期，餵養於現代性思想，致力於現代性診斷。紀登斯（Anthony Giddens）在其對社會學古典三大家的考察中，就曾明確指出：「馬克思、涂爾幹與韋伯的著作，以不同的方式，融合了



對現代社會的分析與道德的批判。」(Giddens, 1994: 363) 其中，馬克思以「資本主義」概念化其社會觀察，並以「異化」(Entfremdung) 標誌其診斷結果；涂爾幹以「有機連帶」概念化高度分化互賴的現代社會，並以「脫序」(anomie) 指認集體意識式微所產生的問題；韋伯以「理性化」標示現代社會在各方面的發展趨勢，並以「鋼鐵般硬殼」(或鐵牢籠) 描述現代資本主義遭遇的困境。

除了古典社會學者對於現代性提出各自的不同診斷之外，繼受著古典遺產的社會學第二代人物們也嘗試接續這樣的理論任務，霍克海默與阿多諾合著的《啟蒙的辯證》一書在此別具代表性。這是因為，該書承繼古典社會學理論的啟發，不論是馬克思對於資本主義異化勞動的批判，還是韋伯所描述之理性化的發展弔詭，經過盧卡奇之物化理論的融合提煉，而結晶於《啟蒙的辯證》。換言之，從主題選定與理論繼受的角度來看，本書確實有其重要性。就本研究來說，關鍵在於哈伯馬斯如何透過對於本書的解讀來區別現代性與後現代性。

一、哈伯馬斯的區分判準

不同於古典社會學者對於現代性的批判，哈伯馬斯指出，《啟蒙的辯證》之獨特性在於它展現出批判的兩個層次，特別是第二個層次：「伴隨這樣一種批判〔按：即意識型態批判〕使得啟蒙第一次變得反思；它透過自身的產物——理論來進行。然而啟蒙的劇碼在意識型態批判自身被懷疑不再能夠生產真理時達到了高潮——啟蒙於是第二次變得反思。然後懷疑也指向了理性 (Vernunft) [3]，意識型態批判曾在資產階級理想中發現了理性的標準，並且堅守這些標準。」(Habermas, 1988: 141) 這兩個層次的區分對於本研究來說至關重要，因為它有助於釐清兩點：第一點是現代性批判的不同層次，第二點則是「現代性的自我批判」與「後現代性對現代性批判」的區別。

首先，從古典社會學對於現代性的批判來看，馬克思對資本主義社會進行意識型態批判，揭露與資本主義經濟體制形成共謀關係的意識型態，如何正當化既有的生產關係，使得無產階級蒙昧於扭曲而宰制的社會現狀卻不懂得尋求解放。因此，以資本主義為核心的現代性所展現的時代病徵，有賴於運用啟蒙理性，使無產階級在意識上獲得覺醒，醞釀蓄積社會革命的解放能量。此即對現代性的一階觀察。然而，隨著現代性進程的不斷推展，眼見在知識上實證主義的抬頭、經濟上資本主義的擴張、政治上法西斯主義的崛起、以及在文化上大眾文化的平庸化等等，法蘭克福學派發現做為意識型態批判之基礎的啟蒙理性，並沒有帶來真正的人性解放，反而讓人們進入了更野蠻的時代。於是批判的方向轉而朝向自身，也就是對於啟蒙理性批判進行後設反思。此即對現代性的二階觀察。對哈伯馬斯來說，這是《啟蒙的辯證》一書的理論出發點。但是，霍克海默與阿多諾在該書前言也已經表明捍衛啟蒙的立場（Horkheimer and Adorno, 2008: 22）。這說明了，該書對於啟蒙理性的基進批判，並不是為了最終放棄啟蒙理性，而是要為啟蒙理性指認出弊端，從而思考解決的可能，重新找回啟蒙理性的真實面貌。在此，哈伯馬斯清楚地出區分了現代性批判的兩個層次。

其次，哈伯馬斯所提供的觀察判準揭示著：一方面，現代性理論如何進行自我反思，並且免於落入後現代：也就是以啟蒙理性開始，以啟蒙理性告終，因為啟蒙理性所製造的問題只能由啟蒙理性解決，「啟蒙只能透過徹底的啟蒙來彌補其不足」（Habermas, 1988: 104-105），不應該仰賴非理性的另類救贖，這才是啟蒙的辯證之為辯證之所在。然而，《啟蒙的辯證》一書的問題恰恰在於放棄文化現代性中可能存在的理性內涵。哈伯馬斯指的是在資產階級理想中**文化現代性的理性內涵**。當啟蒙出於自我保存的推動而使理性僅只等同於支配外在自然和否定內在自然的工具理性時，就會忽略了在工具理性之外的其他理性內涵，特別是



「現代科學、普遍主義的法律觀念和道德觀念、以及自主藝術」。[4] 掏空了批判的基底，指認出意識型態批判無能於它原本的任務，即對啟蒙的啟蒙，卻又沒有提出新的規範性基礎。空有立場堅持，卻無具體訴求，對哈伯馬斯來說，這是為什麼《啟蒙的辯證》具有親近後現代的「表象」（但沒有後現代的實質）。另一方面，後現代對現代性的批判，在此即意味著：同樣放棄文化現代性的理性內涵，並且如果不是完全不思考如何解決問題、忽略規範性訴求，就是純然將救贖的可能寄託在非理性的審美品味。以哈伯馬斯的方式來說，就是在批判啟蒙理性所製造的問題之後徹底拋棄啟蒙的辯證。這樣的思路已表現在來自於尼采的酒神救贖論與審美品味認識論，亦即哈伯馬斯所批評的後現代版本：審美取向的非理性主義（參閱本研究第一章第三節）。

在此，哈伯馬斯為了區別現代性與後現代性，首先引入觀察層次的區別，也就是一階觀察與二階觀察，而後現代性基本上是後設的二階觀察。但是，現代性的自我反思也是後設的，自我檢視著自身的預設，因此必須引入第二個區分，亦即是否*放棄啓蒙理性*，特別是一種以主體為中心的理性。對哈伯馬斯來說，現代性論述無論如何自我批判，絕不會放棄啟蒙理性，但是後現代性論述在尼采之後就徹底放棄了啟蒙理性（Habermas, 1988: 106-107），因而走向反啟蒙的非理性主義。不僅如此，在現代性計畫中，啟蒙必須包括從扭曲或宰制中獲得解放的規範性訴求，因此第三個被引入的區分即是*解放訴求*的提出與否。後現代倘若不是不在乎解放，就是尋求審美式的個人救贖，而不像哈伯馬斯仍致力於透過溝通理性來化解工具理性的過度膨脹。對哈伯馬斯來說，《啟蒙的辯證》雖然對啟蒙理性進行了基進的自我批判，並且從未意圖放棄啟蒙理性，然而卻失於提出具體的規範性基礎：「《啟蒙的辯證》根本沒有提供任何前景以擺脫目的合理性之神話（Mythos der Zweckrationalität）所造成的實質暴力。」（Habermas, 1988: 138）也因此，雖然《啟蒙的辯

證》不被劃歸為後現代著作，但是其無能為力的悲觀姿態與後現代有著相似的情緒（Habermas, 1988: 130）。底下透過回顧哈伯馬斯對於該書的解讀，對照檢證上述三項區分。

從一開始，《啟蒙的辯證》就明白提出其基本命題：「神話就已經是啟蒙了；以及：啟蒙會回復為神話學。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 22-23）啟蒙理性的任務原本是要使人擺脫神話與物化，是對於神話與物化的否定，然而最終卻是再次落入了神話的崇拜以及物化的宰制。這也是為什麼哈伯馬斯會將此稱為「啟蒙與神話的糾纏不清」（Verschlingung von Mythos und Aufklärung）（Habermas, 1988: 130）。《啟蒙的辯證》一書闡述啟蒙走向自我毀滅的過程（Horkheimer and Adorno, 2008: 18），從而讓人對啟蒙的解放力量徹底失去希望。哈伯馬斯並非反對反思啟蒙，但是拒絕接受這種沒有指明出路的思路所產生的悲觀論調。

該書對於啟蒙的論證，起自一種以支配自然為核心的歷史哲學：「對於世界史的一個哲學詮釋必須去證明，儘管有種種迂迴和阻抗，對於自然有系統的宰制總是堅定地進行著，並且整合了所有人類內心的性格。經濟、政權、文化的各種形式，也都必須是自這個觀點推論出來的。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 281）[5]不過，對於支配自然的討論，總是關聯到合理性（Rationalität）和社會現實之間的關係（Horkheimer and Adorno, 2008: 26）。換言之，此處的討論並非停留在古希臘神話中，而是要面對高度發展的資本主義社會以及極權主義的威脅。

「啟蒙的綱領在於世界的除魅。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 26）為了使人類免於對神話之超自然力量的恐懼，也就是為了自我保存（Selbsterhaltung），啟蒙透過知識征服巫術與迷信，以知性取代迷信而支配了自然。「知識即權力」（Horkheimer and Adorno, 2008: 27），掌握關於自然的知識，就成為世界的主體。主體為了自我保存，必須掌握其對象即自然，於是把自己的主體性投射到自然之上，以公式、規則性、



可計算性的形式邏輯重新編輯把握著世界，從而以為世界就是人們所認識的這個樣子，而能夠如此地去對待它。但是，這其實是一種面對自然的極權主義：「啟蒙是極權主義的。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 29）因為啟蒙及其認識對象之間的關係，有如獨裁者面對他所統治的人民：精神的同一性將世界或他者原有的混沌與差異整編成抽象的同一性，主體的同一性賦予客體的同一性，從而得以認識、得以掌控。

此處的主體並非任何一個主體，而是已經握有權力的支配者，只有他們（例如古代的祭司）能夠掌握知識，透過知識從而展現出對於自然和對於其他人的支配：「主體覺醒的代價，即是承認權力為所有關係的原理。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 32）而且對於啟蒙的探究，本來就應該要從現實面去理解，也就是從啟蒙體現於整個資產階級社會中的現實運動加以理解（Horkheimer and Adorno, 2008: 20）。因此，此處的主體即是資產階級主體。而在形式邏輯中對於概念的支配，同樣奠基於現實中的統治（Horkheimer and Adorno, 2008: 37），「就算是科學的演繹形式，也反映了階級和控制。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 45）這意味著，主體對於自然的支配，與對於他人的支配密不可分。人類對自然的支配總是仰賴於人對人既有的社會支配。

然而，由於啟蒙從一開始便把數學化的知識等同於真理，因此思維的發展便朝向數學計算，從而把理性自身限縮為純粹的工具，甚至變成工具的工具，也就是服務於技術的工具：「思維把自己物化為自行運轉的自動歷程，模仿思維自己創造的機器，好讓機器最後能夠取代它。啟蒙拋棄了古老的要求，即去思考思維自身。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 49-50）於是啟蒙理性忘卻了自我反思與自我批判，走上錯誤的道路，亦即工具合理性：資產階級主體為了自我保存，不只在勞動分工中支配著他人，更使得不論是支配者自身、被支配者、整個世界都變得物化而失去意義。不只被支配者為了自我保存，必須甘願讓自己從屬於計

算性的工具合理性所體現出來的資本主義經濟體制運作模式，而無法透過勞動使自我與自然和諧一致，就連身為權力掌握者的支配者，儘管從事著工具合理性式的計算與安排，但也因為根本遠離了勞動生產，從而與自然的隔閡越來越深。換言之，「對自然的世界宰制轉向思考的主體自身，對於主體而言，什麼也沒有了，除了永遠同一的『我思』，它必須能夠伴隨我的所有表象：主體與客體都變成虛無。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 51）自此之後，合理性表現為對於既存現實的接受與肯定，不再帶有批判性思考：「主體合理性所顯現的勝利，讓一切存有者臣服於邏輯形式主義，其代價則是讓理性對於直接的實存者俯首貼耳。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 51。根據德文本修正）對此，哈伯馬斯將之總結為：「那全面理性化的現代世界只是在表面上除魅了；惡魔般的物化和致命的孤絕之詛咒仍然停留於此。〔……〕對於客觀外在自然和被壓抑之內在自然的支配成為啟蒙持續不變的標誌。」（Habermas, 1988: 134）

其中，啟蒙之所以要破除對於自然和神話的恐懼，就在於主體的自我保存傾向，「任何不考慮自我保存的理性關係而把自己直接託付給生命的人，都是墮落到史前時代。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 54）在對於荷馬史詩《奧德賽》的閱讀與詮釋過程中，奧德賽被視為啟蒙辯證的見證，乃是資產階級主體的原型。特別是在奧德賽對抗海妖歌聲的過程中，為了自我保存，一方面命令水手以蠟塊塞住耳朵，拼命搖槳划船，另一方面則把自己綁在船桅上，藉此抵抗帶有致命吸引力的歌聲。在此，自我保存的主體首先表現為透過壓抑自身以抵抗自然、支配自然，其次則表現為命令水手、壓抑水手來完成任務，展現出對於其他人的社會支配。主體透過對內在自然的壓抑與否定，犧牲人類與自然之間交融在一起的快樂，獲得對於外在自然的征服，在合理性的詭詐運用中構成了「主體性」。

奧德賽在整個迷航冒險的過程中，為了自我保存，必須要向神自我



獻祭，但不是真正的獻祭，而是透過合理性的詭詐欺騙神，藉此征服自然。這種人對神的欺騙與征服，在古代社會中則為祭司對信徒的欺矇與控制，換言之，人對自然的支配強化了人對人的社會支配，而在現代資本主義社會中則為資產階級對於無產階級的權力關係，亦即在分工中體現著合理性的詭詐，在經濟的投機冒險中獲得了支配的正當性，正當化權力關係。一言之，理性助長了權力。

換言之，整個神話的內容根本就是現代資本主義社會的原型。神話早已經是啟蒙：就像水手一樣，「勞工必須專心致志向前看，而不去看路邊的東西。」至於主人也好不到哪裡去，「就像後來的資產階級，幸福的誘惑力量越強大，他們就越固執地拒絕它。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 59）因此，整個啟蒙的代價就是，無法阻擋的進步伴隨著無法阻擋的退步：「奴隸的身體和靈魂皆受桎梏，而主人則是不斷退化。沒有任何宰制能免除這個代價〔……〕順服者的無產階級自神話已降的耳聾，和使役者的呆滯不動差不了多少。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 60-61）

更棘手的問題是，啟蒙又將變成神話。這是因為，啟蒙為了支配自然，於是發展出知識的範疇體系協助主體掌握自然。換言之，既然資產階級主體的原則是自我保存的合理性（Horkheimer and Adorno, 2008: 80），那麼康德所謂啟蒙的不成熟狀態就是意味著主體沒有自我保存的能力，也就是沒有理性思維的計算能力。由於理性使自身發展為一種形式性的、與意義無關的、強調邏輯與計算的科學體系，因此，理性如今發展成純粹的工具，甚至成為神話般的崇拜對象：「理性變成無目的的合目的性，因而可以套用在所有目的上面。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 118）這將使得理性法則不可能推論出道德命令，因為理性可以中立地服務於任何目的，甚至是對反的目的：「在科學理性面前，道德力量和不道德的力量一樣，都是中性的趨力和行為模式，而當它不朝著潛在的可能性發展，反而與權力和解時，就會馬上翻轉為不道德的力量。」

（Horkheimer and Adorno, 2008: 115）換言之，此時的理性與權力復又緊密結合在一起，它排除掉神話和巫術的權威，卻將自己豎立為至高無上的唯一權威，從而瓦解了自己的批判反思精神。

在《啟蒙的辯證》中，透過尼采和薩德（Marquis de Sade）的作品，霍克海默與阿多諾展示了對於康德實踐理性的強硬批判：尼采透過價值重估揭露道德命令背後的權力意志，薩德則將理性推向反道德的另一個極端。換言之，康德的實踐理性批判對尼采和薩德來說還不夠徹底，仍然是一種資產階級的道德。透過薩德筆下的茱麗葉（Juliette），展現一種反資產階級道德的、瀆神的、卻又是極度合理的性計算對於身體快樂的追求。就像尼采《道德系譜學》中對於基督宗教－資產階級道德的價值重估，發現「有罪的是弱者，因為他們以其詭詐規避了自然的法則。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 130）是制欲主義將對他人的怨恨扭轉為自我的良心不安，而弱者則以其理性的詭詐顛覆既有的權力關係，使奴隸道德獲得統治地位。

基於上述梳理，哈伯馬斯認為，《啟蒙的辯證》過度簡化了現代性的圖像，僅將理性化約為工具理性：「啟蒙的過程從一開始就得益於自我保存的驅動，這種驅動破壞著理性，因為它只要求支配自然和支配本能的目的合理性形式，亦即工具理性（instrumentelle Vernunft）。但這未能揭示理性在其晚近的產物中——現代科學、普遍主義的政治觀念與道德觀念、自主藝術——仍從屬於目的合理性的專制（Diktat der Zweckrationalität）。」（Habermas, 1988: 135）換言之，哈伯馬斯認為《啟蒙的辯證》只說明了理性被窄化為工具理性及其所製造的問題，即理性與權力的共謀，但是卻未能發現「文化現代性的本質特徵」（Habermas, 1988: 138），未能發現在科學、法律與道德、藝術領域之中的溝通理性內涵，從而「根本沒有提供任何前景以擺脫目的合理性之神話所造成的實質暴力。」（Habermas, 1988: 138）



對照於哈伯馬斯所析取出的三項區分，首先，《啟蒙的辯證》雖然將啟蒙理性的問題關聯於社會現實，甚至在對於文化工業的批判中揭示啟蒙對大眾的欺騙。但是，它仍深入考察啟蒙理性的支配自然形式和自我保存動力，並且批判理性的窄化和扭曲。由此可知，《啟蒙的辯證》確實從事著後設層次的自我反思。

其次，雖然對於啟蒙理性所導致的全面理性化世界有所批判，但是《啟蒙的辯證》「對於啟蒙的批判也要為它準備一個肯定性的概念，那概念讓啟蒙掙脫了盲目宰制的桎梏。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 22）換言之，「做為知識的概念不僅使人類遠離自然，做為思維〔……〕的自我省察，它讓那使不義永存的距離得以接受檢驗。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 65）說法雖然隱晦，然而堅守啟蒙理性的立場並未動搖。哈伯馬斯也認為，「霍克海默和阿多諾發現意識型態批判的基礎已遭動搖，但是仍意圖堅守啟蒙的基本框架。」（Habermas, 1988: 143）

然而，正是因為其說法隱晦，使得哈伯馬斯認為二者在該書中始終沒有指明該如何對抗工具合理性：「他們激化和公開持續自我超越的意識型態批判的內在矛盾，而根本無意從理論上去克服此一矛盾。」（Habermas, 1988: 154）即便是阿多諾後來的《否定的辯證》和《美學理論》等著作，哈伯馬斯認為也沒有發現溝通理性的可能性，而是仍受到尼采的審美取向所影響，走向了「非同一性的弔詭概念」（paradoxen Begriff des Nicht-Identischen）與「前衛藝術作品中所隱含的模仿內涵」（avancierten Kunstwerken vermummten mimetischen Gehalt）（Habermas, 1988: 156）。換言之，沒有提出理性的規範性基礎，反而走向非理性的審美救贖。

綜上所述，透過哈伯馬斯對於《啟蒙的辯證》的詮釋，可知哈伯馬斯用來區別現代性與後現代性的判準，乃是後設層次、對啟蒙理性的態度、以及規範性訴求這三者。以此判準來看，韋伯雖然受到尼采影響，但是

不成其為後現代論者，乃是因為其社會學診斷並不涉及後設層次的自我反思，自然也不存在對於啟蒙的贊成或反對。而從這三項區分來檢視《啟蒙的辯證》一書，可知儘管深受尼采之審美取向的非理性主義所影響，對啟蒙理性展開徹底的批判，但是仍然沒有放棄啟蒙的理想，從而在實質上仍歸屬於現代性的著述。相較之下，尼采的思想雖然也包含對於啟蒙理性的後設反省，但是徹底拒斥了啟蒙理性，從而尋求非理性的審美救贖，因此，尼采是屬於後現代的。

然而，此處產生兩個問題：其一，哈伯馬斯所提出的判準是否能夠滿足本研究的旨趣，是否真能妥善區別現代性與後現代性？其二，做為後現代先行者的尼采，對於霍克海默和阿多諾既有影響、卻不因而使二者成為後現代論者，究竟該如何看待此一思想繼受關係？底下首先回答問題一，第二節再處理問題二。

二、反對哈伯馬斯：去正當化型後現代的區分判準

哈伯馬斯的區分判準有三點：觀察層次、對啟蒙的態度、規範性訴求。在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯以此在現代性與後現代性之間劃出界限，並建構出其心目中的後現代思想系譜：從尼采到傅柯與德希達。底下嘗試將哈伯馬斯的說法與第二章關於後現代的理念型建構，特別是去正當化型的後現代進行比較，透過不同的判準來檢驗哈伯馬斯說法的優劣。

首先是觀察層次。後現代是後設的，但相較於用來區別現代與後現代，後設判準事實上更優先適用於區別現代性論述的不同層次。諸如馬克思的意識型態批判，乃是屬於運用理性進行批判的一階觀察；而霍克海默與阿多諾的啟蒙之辯證，以及哈伯馬斯的溝通理性，則屬於對理性自身進行批判的二階觀察。哈伯馬斯的判準未能進一步釐清的是，倘若「後設」只是重新檢視了論述的預設基礎，甚至提出另一種新的基礎以



替換舊的基礎，這似乎尚不成其為後現代，而與後現代的精神相矛盾。借用李歐塔的說法，後現代做為一種質疑或戰鬥的思想姿態，對抗的是既存知識階層中的優勢者。如果不存在這種邊緣對中心、弱勢對強勢的權勢抵抗，那麼很可能不過是以新的中心替代舊的中心，以新的宏大敘事替代舊的宏大敘事，而沒有真正挑戰現代性論述中的知識階層。

例如，當魯曼（Niklas Luhmann）不以「人」或「主體」，而是以自我指涉的系統做為系統理論的中心，哈伯馬斯將之詮釋為尼采的追隨者：「當人們再一次從一種主體哲學的觀點來理解尼采關於徹底意識型態批判所進行的總體化，就更能理解，如同理性的批判者，魯曼也是尼采的追隨者。」（Habermas, 1988: 409）也就是一如尼采，魯曼也拋棄以主體為基礎的理論構想，從而走向後現代。這種說法若非失之簡約，則有以偏概全的危險。李歐塔就指出，魯曼那種將社會視為整體、化約複雜性、試圖構造出一種普遍適用的超級理論（Lyotard, 1984: 12, 63），這樣的「後設」並不成其為後現代。

其次是針對啟蒙的態度。以對待啟蒙的立場做為判準乍看固然可以成立，即能夠以堅守啟蒙和拋棄啟蒙來區別現代與後現代。問題是，不僅在《啟蒙的辯證》中，霍克海默與阿多諾並不同意尼采只是單純的反啟蒙論者，而是既批判啟蒙也肯定啟蒙之啟蒙辯證觀的先行者（詳見下節）。於此同時，從尼采的著作來看，[6] 他確實並未反啟蒙，只是試圖讓啟蒙精神再次除魅，擺脫集體性平等學說與革命訴求，代之以關注個體之自我超越的新啟蒙。如此一來，或許應該考慮的是，*不再以堅守或拋棄啓蒙做爲區別現代與後現代的判準*。因為現代與後現代之間的區別，與其說是對於啟蒙的支持與反對，不如說是提出對於啟蒙的不同構想。

不過，哈伯馬斯在談論到面對啟蒙的態度時，特別將啟蒙現代性奠基於*以主體爲中心*的理性。這使得對哈伯馬斯來說，反對主體哲學即是反對啟蒙現代性。在哈伯馬斯這種看法下，不論是尼采以酒神救贖論取

代主體哲學而落實對於啟蒙現代性的攻擊（Habermas, 1988: 117）（參閱本研究第一章第三節），進而是傅柯無主體的「權力」（Habermas, 1988: 323）（參閱本研究第五章第二節）或德希達無主體的「延異」（Habermas, 1988: 212）（參閱本研究第六章第一節），都具有同樣的效果。問題是，對於啟蒙現代性的肯定與否定，是否必然以主體哲學做為判準？否定主體哲學，是否就等同於反啟蒙？本研究主張並非如此，因為啟蒙、現代性、主體性三者之間，只是密切相關，但絕非密不可分。換言之，如何看待主體性，確實能夠反映對於現代性的看法。但是，對現代性的立場是贊同還是批判，主體性並不是唯一的判準。同樣地，對主體性進行批判，並不因此就是反啟蒙，否則就連試圖以溝通理性擺脫主體哲學的哈伯馬斯，都會被丟入反啟蒙的陣營中。因此本研究認為，可以透過主體性來探討現代與後現代，但是應該避免僅以主體性為判準來評判啟蒙。

最後是規範性訴求。就《啟蒙的辯證》而言，即便它未能提出規範性的訴求，甚至在阿多諾的後期著作中走向了審美經驗視域，未能關注到文化現代性的理性潛能，但在哈伯馬斯的區分中仍不被歸類為後現代論述。似乎對哈伯馬斯來說，重要的是後設層次的批判與對於啟蒙的堅持。至於解放的規範性訴求，與其說對於區分現代與後現代是重要的，不如說是出於批判理論的解放認知興趣而重要。換言之，在哈伯馬斯的討論中，就算沒有第三個判準，似乎根本不影響區分。只要有前兩個判準，就能區別現代性與後現代性，例如：尼采因為反啟蒙，所以屬於後現代。第三項判準之所以仍被討論，一種可能在於能夠區別出哈伯馬斯如何超越霍克海默與阿多諾，也就是提出溝通理性做為規範性判準。但是這樣一來，此一判準充其量只能用來區分比較差的現代性論述（即霍克海默與阿多諾）和比較好的現代性論述（即哈伯馬斯），卻無助於區別現代與後現代。另一種可能是，對哈伯馬斯來說，啟蒙現代性的計畫必然包含著解放的訴求，因此，意味著《啟蒙的辯證》的構想方向正確，但



是不夠完整，所以仍然是比較差的現代性論述。

基於哈伯馬斯對於主體性的重視，不難理解他將解放奠基於主體性之上。換言之，之所以要訴求解放，從某種扭曲、宰制、遮蔽中擺脫出來，就是為了能夠讓理想的主體性重新展現。就本研究的旨趣而論，重點其實不在於主體的*解放*（那是批判理論的課題），而在於尋求解放的*主體*，特別是形上學的主體性，才是哈伯馬斯透過黑格爾的哲學所欲正當化的現代性論述（Habermas, 1988: 27），也才正是現代與後現代之爭論所在。哈伯馬斯自認為不同於後現代之處，正是在於他雖然批判孤立的主體，卻沒有拋棄主體，而是力促強調互為主體性的典範轉移；而後現代雖然想要拋棄主體，卻始終沒有擺脫主體哲學的框架（Habermas, 1988: 360-361）。但是，本研究認為，哈伯馬斯之所以自認為只有自己成功，恰恰在於他將問題的重心放在解放，即其溝通理性有助於化解工具理性的過度膨脹，從而優於所有其他理論。

本研究認為，哈伯馬斯的主體性概念結合了兩個成分：一者是實然層面上對於世界的認識能力，另一者則是在應然層面上介入世界的行動能力。出自其批判性認知興趣，使得二者合一。這樣的結合本身既是有待商榷的，也是模糊焦點的。有待商榷是指，實然與應然的結合從來就不是理所當然的，不論是韋伯還是李歐塔，都從不同的角度反對這樣的結合。韋伯說：「一門經驗科學無法教任何人『他*應該*如何』，而只能教人『他*可以*怎樣』。」（Weber, 2013: 176）李歐塔說：「沒有什麼能夠證明，如果一個陳述所描述的現實情況為真，則伴隨與此的規範性論述（其作用將必然是對現實的改變）就是公正合理的。」因為「科學玩自己的遊戲；它不能正當化其他的語言遊戲。」（Lyotard, 1984: 40）

模糊焦點是指，現代與後現代的爭議點應當在於如何面對那有如原子一般的先驗主體性所具有的統一性、去歷史性、孤立性，而不在於是否應該跨入應然面。哈伯馬斯對於後現代主義的批判，皆以未能提出規

範性訴求而加以攻擊：尼采是第一位在對於現代性批判中放棄解放訴求者；[7] 傅柯則是在現代性批判中隱藏其規範性訴求（Habermas, 1988: 130）；至於霍克海默與阿多諾，則是因為沒有提出規範性訴求而帶有類似後現代的悲觀論調（Habermas, 1988: 335）。前已述及，現代性之為現代性，並不必然與解放結合在一起，關鍵在於是否立基於宏大的後設敘事。因此，哈伯馬斯以解放性規範性訴求的提出做為區別現代與後現代的判準，結果可能會導致「實然與應然合一」的現代性與「實然與應然未合一」的後現代性這種奇怪的討論。

因此，本研究建議在探討現代與後現代之區分時，應避免以解放或規範性訴求做爲判準，而應當以如何看待先驗主體的性質做為判準，因為後者比前者更有助於呈顯出現代與後現代之間的差異。

如是觀之，哈伯馬斯的三項區分判準不無問題。本研究第二章關於後現代的理念型建構，特別是去正當化型的後現代，或許可以提供更具區別性的判準。針對現代性之後設敘事的質疑，包括知識的總體性與階層化、意義的單一來源、以及先驗主體性質這些被視為理所當然的宏大敘事進行批判，後現代以小型敘事或差異思想向總體性開戰（如李歐塔）、以解構來拆解意義的形上學基礎（如德希達）、以自我技術或主體化置換先驗主體性（如傅柯）。較之以哈伯馬斯的版本，兩種版本的共同之處在於皆同意後現代是後設性的批判思考，不同之處在於，除了哈伯馬斯未能探究知識的總體化與階層化和意義的單一來源這兩點之外，哈伯馬斯關於解放的規範性訴求，在此則置換為對於先驗主體性的看法。

換言之，就本研究所提出的建議來看，此處不再試圖以支持啟蒙或拒絕啟蒙做為區分現代與後現代的判準。因為後現代並不等同於拒絕啟蒙，不只是後現代的先行者尼采並不拒斥啟蒙，就連後現代的指標人物傅柯與德希達也不拒斥啟蒙（參閱第五、六章）。二者皆試圖使啟蒙擺脫對於人的特定思考，而嘗試提出不一樣的啟蒙（Foucault, 2000a: 315;



Derrida, 2002: 65)。同理，不再以接受理性和拋棄理性做為判準，儘管後現代同樣批判工具合理性，但並未因此反理性，[8]不只尼采從未聲稱要全面拋棄理性，投入反理性狀態（那是對於古希臘悲劇的誤解），傅柯也具體說明他批判的是技術或政治的合理性，而不是理性。誠如韋爾施所建議：「這場在當下佔據哲學興趣之焦點的論爭，不能簡單被理解為理性之友對上理性之敵的論爭，而是必須被把握和被看待為關於理性之不同構想的論爭。」（Welsch, 2008: 274）

那麼，在本研究的區分判準中，霍克海默與阿多諾應當如何被歸類安置？首先，就知識的總體性與階層化來看，現代性的論述無疑以立法者的姿態昂然挺立著。在做為批判理論宣言的〈傳統理論與批判理論〉一文中，霍克海默的主張展現這種企圖：「〔批判理論〕所建構的是社會整體的一幅發展性的圖像，一項具有歷史向度的存在性判斷。」（Horkheimer, 1990: 346）如果沒有以整體性來掌握社會，就會如同傳統理論一樣失於個別片面，見樹不見林。也因此，《啟蒙的辯證》以一種為了自我保存而支配自然的歷史哲學，展開對於工具理性發展歷史的總體考察：「對於世界史的一個哲學詮釋必須去證明，儘管有種種迂迴和阻抗，對於自然有系統的宰制總是堅定地進行著，並且整合了所有人類內心的性格。經濟、政權、文化的各種形式，也都必須是自這個觀點推論出來的。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 281）啟蒙的歷史也就是工具理性的歷史。倘若面對自然支配與社會支配皆無動於衷，對現狀視為理所當然，甚至為它而服務，那將是失格的理論。由於「沒有任何社會理論（甚至關注通則之社會學家的理論）不包含政治動機」（Horkheimer, 1990: 330），因而，批判理論的獨特性就在於必須透過理論來促進社會的改變：「只要人們仍然以一個缺乏理性之有機體的成員來行動，則理性永遠無法彰顯其自身。有機體如果只是自然發展及衰微的統一體，則不能當做社會的模型，而是社會必須自此解放其自身的一種行屍走肉的狀

態。」（Horkheimer, 1990: 314）也正是如此，霍克海默才能正當化批判理論的地位，以強調整體性、超越性、實踐性的特徵來超越傳統理論。

其次，在意義的詮釋這一點，當可見於批判理論的意識型態批判。換言之，一如詮釋學將隱藏的意義加以揭示，意識型態批判正是要揭露使得社會現狀遭受扭曲或掩蓋的意識型態，唯有破除意識型態，才能覺察隱藏在社會表象背後的真相。意識型態即對立於真相，而意識型態批判就是要揭露出真相。這也是為什麼霍克海默會認為，「具有批判心靈的人與他們社會的認同，就充滿了緊張。緊張成為批判性之思考方式的所有概念的特徵。」（Horkheimer, 1990: 314）因為批判理論家勢必要揭露意識型態與真相之間的對立。所以在《啟蒙的辯證》對於文化工業的討論中，就是要「顯示啟蒙如何退縮到意識型態，尤其可見於電影和廣播。就此而論，啟蒙就存在於效果的計算以及生產和傳播的科技。而意識型態自身的整個內容也只不過是把既存秩序和控制科技的權力予以偶像化。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 23）換言之，正是要揭露啟蒙如何扭曲為意識型態對大眾的欺矇。

最後是主體性。主體性在批判理論中十分關鍵，它不再是觀念論中孤立的認識主體，而是身處於社會之中的實踐主體：「批判思想的主體乃是一個確定之個人，在他與其他個人及團體的真正關係之中，在他與一特定階級的衝突之中，以及在他與社會整體及自然之關係的網絡中，此主體不是數學上的點，像布爾喬亞哲學中的自我，其活動乃是建構社會現狀。再者，此思考主體不是在知識與客體一致地方，也不是要達到絕對知識的起點。此一關於思考主體的幻覺（在此之下，觀念論已經從笛卡爾延續到現在了）正是狹義的意識型態。」（Horkheimer, 1990: 317）主體之所以如此重要，就在於必須由主體運用批判理論來進行對於社會現實的改變：「在批判思想中，意欲一個新的事態、一個更好的實在，與試圖予以實現乃是同一個主體。」（Horkheimer, 1990: 325）在《啟蒙的



辯證》中，即便主體必須透過自我犧牲、自我否定來成就自身，但這樣的主體仍然有能力進行批判，因為「文明的每次進步不只會革新支配的形式，也包括如何緩和該支配形式的遠景」，因此「做為知識的概念不僅使人類遠離自然，做為思維〔……〕的自我省察，它讓那使不義永存的距離得以接受檢驗。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 65）但這樣的說法只是挑戰了傳統哲學中的認識主體，並無意批判主體性自身。

因此，《啟蒙的辯證》在新的區分中仍被劃歸於現代性論述，但有了比哈伯馬斯的說法更豐富的討論，而且能夠讓尼采和接下來的傅柯和德希達的後現代意涵獲得更鮮明的圖像。不過，儘管在《啟蒙的辯證》一書的討論脈絡中習慣將霍克海默與阿多諾合併討論，二者之間其實存在差異。相較於霍克海默，阿多諾的後期著作如《否定的辯證》呈顯出截然不同的面貌，其「非同一性思想」（Denken des Nicht-Identischen）甚至被視為「原型後現代理論」（proto-postmodern theory）（Best and Kellner, 1994: 278），與後現代論述有許多相似性。

對此，哈伯馬斯一貫地將阿多諾理解為對啟蒙理性的自我批判陷入迴圈而無法掙脫，最終走向非理性的審美救贖，但在貝斯特和凱爾納的討論中則有不一樣的解讀。阿多諾確實反對哲學的總體性與概念同一性的意識，而主張「哲學的工作正是要去詮釋個別的科學所描繪的片斷，以提供關於現存社會的知識。」（Best and Kellner, 1994: 280）因為「理論分析只能提供特定現象組合的概念知識，並且確證具體個別事物的重要性和異質性。」（Best and Kellner, 1994: 282）因此，阿多諾不再是透過否定的否定來通達同一性，而是試圖揭示主體與客體、概念與事物之間的非同一，使得事物的異質性得以被認識，瓦解主體同一性的極權主義，而以客體優先性讓事物自身的差異性獲得彰顯。這種反體系、嘗試打破主體與客體之階層的思維，與後現代論述頗為相似。不過，這種對於同一性思考的否定，終究沒有拋棄使主體與客體之間獲得和解的遠景：「阿

多諾並非要拋棄主體概念，或是把主體概念當做意識型態幻覺而拒斥。雖然他批判了觀念論對於主體性的誇大、批判了唯物論的化約，他所呼籲的卻是主體性的重建而不是排拒主體性〔……〕。創造一個批判且自我反省的主體性因而是阿多諾思想的重要面向，這使得他有別於後現代理論。」(Best and Kellner, 1994: 287。同時參閱黃聖哲，2003：237)

而儘管阿多諾透過藝術審美探尋這樣的可能，但是他既未將哲學全面審美化，也沒有將哲學消解為藝術或美學。他「在所有(建構概念、圖像與組合的)哲學中看到美學要素、在藝術中看到認知功能(也就是透過圖像與意象來闡明現實)，然而他並不像哈伯馬斯那樣把哲學與藝術完全區分開來，他辯證地折衝哲學與藝術並維持其個別的自主性。」(Best and Kellner, 1994: 287)也因此，「這裡設想的不是透過審美理性對工具理性的超越，而是形成一個形形色色的理性論述兼收並蓄的開放局面，揚棄某種單一理性，促成多種理性之間的互動。」(Wellmer, 2013: 182)

在此可以發現，任何試圖一刀劃下的區分總是徒勞無功的。不僅是理論概念自身內部的複雜性，還在於每一位理論家自身思考的延伸與轉折，都讓現代與後現代的劃界區分顯得棘手。阿多諾的非同一性思維自身正好凸顯出，要將其理論視為「整體」而包裹式地劃歸於某個範疇之內或之外，必然遭遇到「普羅克魯斯特之床」(Prokrustesbett)，也就是生搬硬套、削足適履的狀況。這正是對於同一性之批判的關鍵所在。歸類只是手段，真正的目的應該是對於思想的了解。在檢視本研究的其他人物時，都應當有這一層的體認。



PART 2 尼采做為反啟蒙

一、哈伯馬斯的詮釋

哈伯馬斯在此重申對於尼采的後現代定位：「在堅定不懈的揭露型理論家之中，尼采將反啟蒙（Gegenaufklärung）推向了極致。」特別是「他的《道德系譜學》一書可說是啟蒙第二次變得反思的偉大模範。」（Habermas, 1988: 145）因為對哈伯馬斯來說，尼采在該書中揭示理性與權力之間的共謀，以及這種共謀如何妨礙權力意志對於藝術的追求。於是對於哈伯馬斯來說，《道德系譜學》成為後設批判的模範。

面對這樣的思想遺產，哈伯馬斯認為《啟蒙的辯證》並沒有照單全收，「霍克海默與阿多諾對於尼采的態度是矛盾的。一方面他們承認他是『黑格爾之後少數認識到啟蒙之辯證的人』。〔……〕另一方面他們也無法忽略黑格爾乃是尼采的偉大對立面。尼采如此堅定不移地扭轉理性批判，以致於連被規定的否定（bestimmte Negation）〔……〕都失去了尖銳性。」換言之，《啟蒙的辯證》在尼采的影響下，盡其所能地將啟蒙理性的內在矛盾呈現出來，但是他們沒有忘記初衷，沒有隨尼采起舞而拋棄啟蒙理性。問題是，由於他們始終沒有說明該如何面對啟蒙理性的內在矛盾，因而哈伯馬斯不免質疑：「是否他們也受到尼采啟發，而從已然獲得自主的審美現代性的基本體驗中獲得了文化批評的判準？」（Habermas, 1988: 145-146）

哈伯馬斯進一步指出，尼采用以觀察現代性的觀點與《啟蒙的辯證》並不相同，因為「此一觀點與審美現代性和去中心化主體性一同展開，後者在前衛藝術所堅持的自我揭露中獲得推動，並且得以從所有認知和目的性活動的限制中、所有勞動和效用的命令中解放出來。」（Habermas, 1988: 148）同樣的說法曾出現在〈現代性——一項未完成的

計畫〉一文最後如何評價尼采以降的法國當代思想：「青年保守主義者將審美現代性的基本體驗，以及揭露去中心化的、從所有認知與目的性活動的限制中、從所有勞動與效用命令中解放出來的主體性據為己有，藉此從現代世界突圍逃脫。他們以現代主義的態度建立了一種毫不妥協的反現代主義。他們將想像力的自發力量、自我體驗與情感放逐至遠古，以一種唯有透過召喚才能理解其原則的摩尼教方式來對抗工具理性，不論是權力意志或是主權、存有或是詩歌的酒神力量。在法國，這股潮流起自巴塔耶，經傅柯直到德希達。貫穿於其中的精神當然是七〇年代重新被喚醒的尼采。」（Habermas, 1981a: 463）換言之，哈伯馬斯認為尼采乃是透過一種溯源於遠古神話（特別是戴奧尼索斯）的非理性審美意涵，藉此對抗理性的工具化，這種做法不再透過啟蒙理性尋求解放、不再試圖對現代生活進行改變，充其量只是透過審美體驗尋求個人救贖，也就是透過酒神式的審美體驗使主體性上升到自我忘卻的境界，打破個體性原則，使主體擺脫日常生活的各種束縛而進入一種心醉神迷的體驗狀態。對哈伯馬斯來說，這種訴諸於前現代的觀點自然是反動保守的。哈伯馬斯認為尼采基於這種酒神救贖論，批判著捍衛真理價值的蘇格拉底以及捍衛道德理念的基督宗教。

而且，這種訴諸於遠古前現代式的非理性體驗，之所以能夠做為批判現代性的標準，哈伯馬斯認為就在於尼采那強調起源（Ursprung）的系譜學方法：「在世系鏈條上，較老的就是較早的，也就是更接近起源的。更接近起源者（Das Ursprünglichere）意味著更值得尊敬、更高貴、更純潔、更純粹；一言之，它意味著更好。」（Habermas, 1988: 152）換言之，較早出現的就是好的、正常的主動力量，而較晚出現的就是反常的、因而必須被批判的反動力量（Habermas, 1988: 152-153）。這種崇古非今的方法論立場，對哈伯馬斯來說滿足了尼采對於現代性之頹廢的批判。

同樣地，哈伯馬斯還提及審美品味認識論。由於對尼采來說，「理



性無非就是權力，是掩藏得十分巧妙的、反常的權力意志」(Habermas, 1988: 71)。因此，哈伯馬斯認為尼采必須訴諸於理性之外的基準來對於一切事物進行價值重估，而尼采選擇的是個人的審美品味。哈伯馬斯主張，尼采的啟發性就在於他使我們注意到能夠用來進行時代診斷的審美經驗視域 (ästhetischen Erfahrungshorizont)，以及「他如何以被驅逐至非理性領域的『價值評估』做為主導思想，將審美判斷力風格化為某種超乎於真和假、善和惡的區辨能力」(Habermas, 1988: 155)。換言之，審美取向的、從而是非理性的個人品味，成為一切判斷的最高指導原則，成為尼采用來進行現代性批判的分析角度。

「沿著這樣的思路，使尼采獲得了文化批判的標準，揭露了科學和道德同樣做為反常權力意志的意識型態表達方式，正如同《啟蒙的辯證》譴責兩者做為工具理性的體現一樣。」因此，即便《啟蒙的辯證》止步於對工具理性的否定，而沒有提出具體的規範性訴求，但是哈伯馬斯仍然認為兩者受到尼采的審美經驗視域所影響，而始終無法發現理性的其他可能性：「由此可以推論，霍克海默與阿多諾基於同樣的經驗視域來看待文化現代性，伴隨同樣強烈的敏感度與同樣狹隘的視野，而對溝通合理性 (kommunikative Rationalität) 的蹤跡與既存形式視而不見。」(Habermas, 1988: 155) 因而在阿多諾的晚期著作中，還是能夠看到尼采之審美經驗視域的影響力。

對哈伯馬斯來說，尼采之所以做為後現代的先行者，就在於他徹底拋棄啟蒙的辯證，仰賴非理性的審美救贖，成為*反啓蒙*的祭酒。而霍克海默與阿多諾雖受到尼采影響，但由於無法接受對於啟蒙的棄絕，從而對於尼采的態度是矛盾的，也就是既想捍衛啟蒙理性，又受到非理性之審美經驗視域所左右。問題是，尼采是否真的反啟蒙？霍克海默與阿多諾真的是如此看待尼采嗎？如果尼采並非反啟蒙，這是否會動搖哈伯馬斯三項區分判準的有效性？

二、反對哈伯馬斯：尼采與啟蒙的雙重性

《啟蒙的辯證》提到：「尼采和自黑格爾以降的少數人一樣，認識到啟蒙的辯證。他闡釋啟蒙與宰制的矛盾關係。」換言之，尼采並非如同哈伯馬斯所言，是理所當然的反啟蒙論者。在霍克海默與阿多諾的認識中，尼采恰恰同樣注意到「啟蒙的雙重性格」（Doppelcharakter der Aufklärung），正是如此，才使得尼采思想值得在《啟蒙的辯證》中被援引：「儘管尼采對於啟蒙以及荷馬的態度仍然搖擺不定，他認為啟蒙既是主權精神（souveräner Geist）的普遍運動（他認為自己是集大成者），也是敵視生命的、『虛無主義』的力量，可是在法西斯主義以前的尼采追隨者，卻只看到第二個環節，並且把它扭曲為意識型態。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 70-71。譯文略有改動）在此，儘管霍克海默與阿多諾沒有進一步說明哪些人屬於「法西斯主義以前的尼采追隨者」，但是二者顯然認為，只將尼采對於啟蒙的立場解讀為「啟蒙就是敵視生命的虛無主義，因此應該反對啟蒙」這種看法是片面的，[9] 未能完整呈顯尼采對於啟蒙的思考。本研究認為還應當同時注意尼采論啟蒙的另一種可能性。

當施密特（James Schmidt）回顧啟蒙課題在二十世紀的各種討論時，他區分出三種論述軸線：其一涉及理性、權威、傳統之間的關係，例如哈伯馬斯與伽達瑪關於權威與批判的論辯；其二涉及啟蒙、除魅、宰制之間的關係，例如《啟蒙的辯證》論證啟蒙對於神話的除魅以及啟蒙所導致的宰制；其三則是「尼采的新啟蒙」（Nietzsche's new Enlightenment），嘗試使啟蒙脫離與法國大革命之間的關聯（Schmidt, 1996: 15-27。同時參閱孫周興，2015：3-16）。施密特試圖論證，尼采反對的不是全稱的啟蒙，而是特定的啟蒙，即與政治革命相結合的啟蒙，從而意圖引入思考啟蒙的新可能性。

尼采在《人性，太人性》中曾說：「不是伏爾泰（Voltaire）充滿適度



的、傾向於安排、純化和重建的天性，而是盧梭（Jean-Jacques Rousseau）那種狂熱的愚蠢和半謊言喚醒了革命的樂觀精神。對此我要大聲疾呼：『踩碎賤民！』（Ecrasez l'infame!）這種精神長久地嚇跑了啓蒙精神和持續發展的精神。我們看著吧——每個人都要在自己身上——，看看能否把這種精神重新召喚回來！」（KSA 2: 299）在此，尼采並非探究做為人類擺脫蒙昧之能力的啟蒙，而特別從發生在十八世紀的法國啟蒙運動談起。尼采顯然對此有著複雜的看法：肯定伏爾泰而貶抑盧梭，因為後者阻礙了啟蒙精神的發展。為什麼是盧梭？尼采反對盧梭代表的什麼事物？

尼采曾說：「我反對盧梭的十八世紀，反對他的『自然』，反對他的『良善之人』，反對他對情感支配的信仰——反對人的嬌弱化、虛弱化、道德化：一種理想，它產生於反對貴族文化的仇恨，實際上就是那種無節制怨恨感的支配，被揑造成鬥爭的標準。」（KSA 12: 453-454）換言之，盧梭代表的正是在《道德系譜學》中所描述的「道德的奴隸起義」（*Sklavenaufstand in der Moral*）（KSA 5: 287），一方面他的「回歸自然」主張人在文明之前的自然狀態乃是良善的，是經過文明才出了問題。尼采不同意這種看法，「我也談論『回歸自然』，儘管它實際上不是一種倒退，而是一種上升。」（KSA 6: 150）言下之意，盧梭的回歸自然是倒退，從文明回到野蠻的自然，但尼采的回歸自然卻是上升，讓人在精神上變得更高貴、變得更「非道德」。

另一方面，為了解決文明對於人類的扭曲，受「盧梭的迷信」（Aberglaube Rousseau's）所影響的革命份子試圖推翻一切既存的不平等秩序，從而回歸自然的良善（KSA 2: 299）。但是對尼采來說，盧梭那促成法國大革命的平等學說，「看起來像是在宣揚正義自身，實際上卻是正義的終止⋯⋯『讓平等者平等，不平等者不平等』——這才是正義的真實言說：以及，隨之而來的是，『不平等者絕不能變得平等。』——圍

繞著那平等學說所發生的一切是如此恐怖和血腥，使此一傑出的『現代觀念』添上一層榮耀和火光，以致這種做為戲劇的革命也誘騙了最高貴精神者。」（KSA 6: 150）這種以盧梭思想為代表的平等學說，恰恰對反於尼采在《超越善惡》和《道德系譜學》中提及的主人道德或貴族道德，造成了對於生命差異的齊平化。此外，尼采也不認為能夠透過革命來達成啟蒙：「啟蒙與上述那些性質〔按：革命〕全然無關，它為自己而存在，沉靜如一道穿越雲層的光芒，長久以來只滿足於對於個人的改造。」（KSA 2: 654）對尼采來說，如何促使個人產生轉變、提升，才應是啟蒙的任務（Schmidt, 1996: 25）。

相較之下，一如尼采將1878出版的《人性，太人性》獻給逝世百周年的伏爾泰，意味著伏爾泰才是尼采心目中代表啟蒙的「自由精神」（freier Geist），「伏爾泰完全不同於他之後的所有作家，他首先是一位精神貴族（grandseigneur des Geistes）：而我同樣正是這種精神貴族。——伏爾泰的名字出現在我的一本著作中——這著實是一種進步——向我自己的進步……。」（KSA 6: 322）為什麼伏爾泰如此與眾不同？尼采認為，「他能夠做到的事情，沒有任何德國人能夠做到，因為法國人的天性要比德國人的天性更接近〔古〕希臘人。〔……〕他也是最後這樣一群人中的一個，能夠集最高精神自由和絕對非革命信念於一身的人。」（KSA 2: 182）換言之，伏爾泰代表尼采的理想：「貴族文明和精神自由的一種綜合」（Heller, 2007: 195），既不向平等趨勢低頭，亦不受革命激情迷惑。但伏爾泰畢竟不是尼采，儘管他批判基督宗教，卻仍然沒有真正擺脫基督宗教影響下的道德觀念（KSA 2: 123-125）。因此，尼采才會認為自己超越了伏爾泰，真正走向非道德的自由精神。

就此看來，尼采似乎不能被簡單地理解為反啟蒙者，他反對的是舊的啟蒙，受縛於平等觀念和革命訴求的啟蒙，而主張新的啟蒙，以求擺脫基督宗教道德約束並且使個人在精神上更加自由，在生命上更為健康



強韌。這也是為什麼，霍克海默與阿多諾並沒有簡單把尼采視為反啟蒙者，反而認為他推進啟蒙的辯證：「『光明』的作家否認理性與暴行、資產階級社會與宰制之間解不開的糾葛以保護它，而黑暗的作家卻是毫不留情地指出那駭人聽聞的真相。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 151）

尼采希望在非道德意義上構思「新啟蒙」（KSA 11: 86-87; KSA 12: 34）。霍克海默與阿多諾提到，「啟蒙把差異從理論裡趕出去。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 115）而尼采要做的正是*把差異重新引入啓蒙*。[10] 當哲學家（如康德）基於自身社會處境來構思道德義務時（Horkheimer and Adorno, 2008: 114），尼采則質疑其思想背後的自我保存傾向。一如《啟蒙的辯證》透過薩德筆下的茱麗葉以理性而自制的方式從事敗德之事，指出理性無法支持基督宗教－資產階級道德，尼采同樣揭露了道德背後的階級性格。對尼采來說，生命真正的自然法則乃是追求差異的強者原則（Gesetz des Stärkeren），而不是安於同一的自我保存，因為「要求強者不顯露為強者，不顯露其統治的意志、征服的意志，以及對於敵人、抵抗和勝利的渴望，那就跟要求弱者表現為強者一樣的荒謬。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 129; KSA 5: 279）

也因此，在《啟蒙的辯證》中，霍克海默與阿多諾如是闡述尼采與康德的異同：「康德的原理『一切行為皆出於意志箴規，而該意志能夠以做為普遍立法者的自身為對象』也就是超人的祕密。他的意志既是獨裁的也是定言令式。兩者的原理的目標都是要獨立於各種外在力量，也就是被定義為啟蒙的本質的絕對成熟狀態。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 147-148）同樣是追求啟蒙的成熟狀態，差別在於，超人的自我立法替代了上帝的律法。尼采的強者法則不是自然的自我，而是多於自然的（mehr-als natürlich）（Horkheimer and Adorno, 2008: 147）；不是自我保存（Selbsterhaltung），[11] 而是自我超越（Selbstüberwindung）。自我保存的弱者原則對上自我超越的強者原則，展現出尼采對於啟蒙的不同思

考。而且，尼采「比邏輯實證論者更加堅持理性，其隱藏的目的是要讓諸如康德的理性概念的一切偉大哲學裡的烏托邦理想能夠撥雲見日。」（Horkheimer and Adorno, 2008: 152）將實踐理性背後的基督宗教－資產階級道德抽離出來，才能讓啟蒙更進一步。

此外，上述的說法並非如同哈伯馬斯所言，乃是基於一種追尋起源的系譜學，使得尼采得以肯定古希臘文化與貴族道德，從而批判受到奴隸道德所形塑的現代社會。哈伯馬斯將這種崇古非今的觀念稱為「起源哲學」（Ursprungsphilosophie）（Habermas, 1988: 158），而後現代主義——不論尼采、海德格、德希達——正是試圖透過返回遠古的起源以超越現代的主體哲學（Habermas, 1988: 345-346）。問題是，系譜學並非如同哈伯馬斯所言追尋起源，絕非更接近起源意味著更好。雖然在《道德系譜學》中，尼采確實提到在「道德的奴隸起義」之前就存在奴隸道德的反叛對象：主人道德（KSA 5: 266-268），但是一如傅柯的解讀（參閱本研究第五章第二節），尼采的系譜學恰恰不在於重溯起源，而是要透過道德觀念的多重來源（例如主人道德與奴隸道德），引入差異以重新評估既存道德的價值（KSA 5: 249-252）。換言之，現代的道德觀念並非來自於遠古的單一來源且具有不變的意義，而是在歷史上曾經存在不同甚至對立的道德觀念，因此現代道德觀念的價值並非來自於其自身，而是在歷史中歷經價值變化所產生的結果。對尼采來說，重點不在於孰先孰後，而在於何種道德觀念對於生命的提升更有價值。尼采並非如同哈伯馬斯所言，一心一意只想回到蘇格拉底之前的古希臘悲劇文化，他反而試圖對啟蒙進行啟蒙，展現出一種非道德的自由精神。

與此同時，尼采的系譜學對於單一起源的拒斥，或是反過來說，對於多重來源的強調，也使得所謂「後現代的思想系譜」此一論題，或許應當避免單一線性思想繼受式的考察，彷彿沒有尼采，就不會有後現代。這是差異對同一的反思。就像韋伯在探究歷史解釋中的歸因時，一再提



醒不能以自然科學式的抽象法則來思考歷史因果。而是面對無限多種可能的因素對於事件的影響，基於研究者的旨趣，針對具體的事件結果，進行在意義上妥當的與在經驗通則上合理的可能性歸因（Weber, 2013: 243-325）。

倘若上述討論可以成立，則尼采並非反啟蒙論者，而是思考並闡述啟蒙之辯證的先行者，那麼霍克海默與阿多諾對於尼采的態度就沒有所謂「矛盾」，反而恰恰是啟蒙辯證觀的思想繼受。此外，第一章第三節曾論及，酒神救贖論這種藝術形上學在尼采思想中期之後就不再採行，換言之，哈伯馬斯以非理性的審美救贖來理解尼采也不盡妥當。如此一來，在哈伯馬斯的判準之下，尼采之為「審美取向的非理性主義」恐怕也難以成立。

本研究主張，尼采確實做為後現代的先行者，但必須以不同於哈伯馬斯的判準加以界定，亦即並非以反啟蒙、反理性做為主要判準，而是透過如何面對知識的整體性與階層化、意義的單一不變來源、主體的先驗性質三個面向加以思考。因此，面對第一節的問題二，也就是：做為後現代先行者的尼采，對於霍克海默和阿多諾既有影響、卻不因而使二者成為後現代論者，究竟該如何看待此一思想繼受關係。經過上述討論可知，尼采做為後現代的先行者，並不意謂受到尼采思想啟發的任何後繼者都必然是後現代的。就好比深受黑格爾思想啟發的馬克思，也不曾因此成為觀念論者。而《啟蒙的辯證》即便受到尼采啟發，也不必然亦步亦趨跟隨尼采，因為不僅思想家之間的問題意識迥異，所謂的「啟發」究竟該被指認，也都影響思想繼受的狀況。

本章一開始曾發問：是否「對於現代性的批判即是後現代」？經上述討論可知，要回答此一問題，必須先釐清對於現代性的批判所指為何，是：(1) 對現代性所產生的後果或造成的影響進行批判；或是 (2) 對於現代性自身的基礎——不是啟蒙，而是知識的整體性與階層化、意

義的單一來源、以及先驗主體性—— 進行後設反思，但仍堅持這些基礎的有效性；還是 (3) 對於現代性自身的基礎進行後設反思，但質疑這些基礎的正當性與侷限，並嘗試提出其他的可能性。在此，本研究主張只有 (3) 才屬於後現代，亦即只有在 (3) 的情況中，才能主張「對於現代性的批判即是後現代」，與此同時，亦能關聯於本研究第二章第三節所提及的去正當化型後現代。唯有將尼采放置在第三種情況，才能更好地理解其現代性批判的後現代意涵。換言之，尼采對於現代性的批判，不管在表面上與其他的現代性批判有多少相似性，都應當注意到其中實質上的差異。

PART 3 後現代做為現代的後設批判：從「現代性的尚未完成」到「現代性的不會完成」

第二章曾提及，本研究並非以時期的先後劃分來理解現代與後現代，彷彿後現代在時間序列上必然出現在現代之「後」(post)，如「去生產導向型」的後現代，而是以立場的不同側重來理解二者，將後現代在分析層次上定位於現代之「後設」(meta)。換言之，既然後現代乃是現代之後設，既然兩者之間的爭論不在於誰是啟蒙理性的捍衛者而誰不是，那麼除非現代改變了、結束了、消失了，否則後現代將始終伴隨現代而存在。如同包曼 (Zygmunt Bauman) 所言：「『後現代展望』遠非現代性的相反或是在它的墳墓上生長的，而是一開始就是現代性不可或缺的他我 (alter ego)：正是那種不安定的、永遠的異議聲音讓現代性成功地在已有的事實基礎上進行批判性的作為，而且許多事實也因為它的作為而沉澱顯現。」(Bauman and Tester, 2004: 84) 好比人在大太陽底下戴上太陽眼鏡所獲得的亮度保護與色彩調整，它的目的不是讓視線全然遮



蔽而陷入失明，它的目的是讓人看得更好，更好地去看世界。

當然，考慮到後現代所承受的各種始終難以釐清的負面印象與非難，意圖放棄「後現代」此一標籤也是可以理解的。關鍵在於，它開啟並推進對於現代性的反省，而不是關閉對於現代性的思考。這可以視之為後現代的基本精神。因此，「『後現代性的時代』對我而言是後現代立場開始了解自己的一個時代，而且『了解自己』代表批判的工作沒有侷限、而且也無法達成它的最高點；換句話說就是，『現代性的計畫』不只是『未完成的』(unfinished)，而是*無法完成的* (unfinishable)，而這此種『無法完成性』(unfinishablity) 就是現代時代的精髓。」(Bauman and Tester, 2004: 84)

參與「不是現代就是後現代」之非此即彼的抉擇遊戲既沒有必要，也沒有意義。這正是為什麼，不論是韋爾施 (2008: 6) 所謂「我們後現代的現代」(unsere postmoderne Moderne)、拉圖 (Bruno Latour) (2012: 137) 宣稱「我們從未現代過」(We have never been modern) 或是「非現代」(non-modern)、[12] 或是包曼的「液態現代性」(liquid modernity) (Bauman, 2000: 2)，都分別從不同的角度嘗試開顯出現代性的侷限，不論是對於多元性的忽視、對於混種物的排斥、或是對於持續流變的抗拒，從而必須藉助多元性 (Pluralität)、混種物 (hybrid)、液態性 (liquidity) 等概念來修正或調節既存的現代性，意識到多元不等於虛無、差異不等於隔閡、生成不等於飄渺。唯有當現代性以高高在上的姿態俯瞰後現代性時，觸目所及才是不同知識論述之間的雜亂虛無、缺乏意義之同一基礎的含糊矛盾、以及去中心化主體的飄渺無根。若從後現代性的角度來看現代性，就會看到知識的總體性和階層化所隱含對於多元的極權壓制、所謂有待發覺之意義的單一不變來源對於差異的武斷裁決、以及普遍性先驗主體如何透過去歷史化抹除生成流變。倘若現代性始終將上述情況視為必須被消除的瑣碎問題，而不是應當被面對的關鍵課題，那麼

現代性將只是不成熟的啟蒙。

相對於哈伯馬斯所主張之「尚未完成的現代性」(unfinished modernity; unvollendete Modernität，可以透過溝通理性來完成)，本研究則主張以「不會完成的現代性」(unfinishable modernity; unvollendbare Modernität) 來掌握現代性與後現代性之間的關係，也就是現代性始終必須在後現代性的質疑和挑戰中自我調整(李歐塔則將之稱為對於現代性的「重寫」(rewriting)(Lyotard, 1991: 34))。這不是補充，因為補充意味著既存的現代性已是完美無誤的；也不是取代，因為取代意味著後現代性要全面取而代之過去由現代性所占據的位置，讓現代性的所有產物消失；目的不在於構造出另一個關於現代性的完美概念，而是要讓社會世界的面貌獲得注視，這才是現代與後現代課題對於社會學的實際助益。因此，除了嘗試將現代性的規範性意涵轉換為方法論上的意涵，也就是讓現代性的各種概念設計成為對社會世界進行經驗觀察的輔助(例如以普遍性的概念做為基準，呈現出事物的多樣性、混種性、不可化約性)，與此同時，讓後現代性所強調的多元、差異、流變(關聯於前述的討論，即是指對於知識之整體性與階層化、意義詮釋的單一來源、主體的先驗性質進行去正當化，從而提出抵抗的可能)，從描述性意涵轉換為認識論上的認知興趣，讓現實世界的多元與差異獲得關注與理解。

相對於現代的肯定姿態，後現代的姿態被認為是否定的。但是或許，肯定與否定的意義必須被重新確認：倘若肯定不是擇善固執，卻是一種冥頑不靈的自我感覺良好，而否定不是玩世不恭，卻是一種如履如臨的自我清明，那麼，肯定與否定的價值必須被重新估量，現代與後現代的意義也必須被重新思考。這也是為什麼，可以說尼采的思想精神與後現代始終呼應著，他在一則「思想家如何愛自己的敵人」的格言中提到：「絕不保留或隱瞞任何可能反對你思想的事物！發誓做到這一點！此乃思想的首要正直。你也必須每天向你自己開戰。一場勝利，一座堡



壘的攻佔，都不再是你的事，而是真理的事，—— 但你的失敗也不再是你的事！」（KSA 3: 244）做爲現代性之後設的後現代性，既非超越現代性，亦非取代現代性。換言之，後現代性並不是現代性的敵人，現代性的眞正敵人乃是自我感覺良好、拒絕思考自身侷限的現代性。

在接下來兩個章節中，將處理兩位後現代的指標性人物：傅柯與德希達，一方面透過與哈伯馬斯之詮釋的對話，辨識其各自觀點的後現代意涵，另一方面則考察此一後現代意涵是否關聯於與尼采之間的思想繼受，從而估量尼采的後現代定位。本研究嘗試指出，後現代之先行者與指標人物之間的思想繼受關係，並非如同哈伯馬斯所言，僅是一種為了超越主體哲學所採取的反啟蒙之審美取向非理性主義，這種詮釋不僅失之偏頗，更完全拒絕了後現代性論述的可參考性，反而可能使現代性畫地自限，始終無法察覺自身的盲點。本研究試圖以去正當化型後現代做為考察尼采和傅柯與德希達之間思想繼受的取徑，藉此指認尼采與二者之間的思想關聯所具有的後現代意涵，同時辨析尼采思想自身與後現代之間的關聯與可能存在的距離。

註釋

1 尼采與古典社會學之間的關係為何？除了有思想繼受，亦有相互批評。突尼斯（Ferdinand Tönnies）曾於1897年著有《尼采崇拜：一個批判》（Der Nietzsche-Kultus. Eine Kritik）。也有學者注意到，突尼斯關於「共同體與社會」（Gemeinschaft und Gesellscafht）的二分想法，很可能受到其早年閱讀《悲劇的誕生》對於酒神與太陽神的敘述之啟發。因此突尼斯對尼采的批評，應主要側重尼采後期那些強調非道德、重菁英輕大眾、反社會學的相關論述（Aschheim, 1992: 39–43）。

首先要注意兩個線索，其一，尼采的年代（1844–1900）先於古典社會學的奠基者們，諸如齊美爾（1858–1918）、涂爾幹（Emile Durkheim, 1858–1917），和韋伯（1864–1920）。因此尼采對社會學的看法，基本上針對的是斯賓塞（Herbert Spencer, 1820–1903）以及更早之前的孔德（Auguste Comte, 1798–1857），而不是在二十世紀之後才開始建置化為一門獨立自主學科的社會學。其二，當尼采在討論社會學時，他並不是採用德文 Soziologie，而是法文 Sociologie，這一點也同樣提醒注意到尼采對社會學的認識，並不是德國的社會學。尼采對於社會學的批評可見如下說法：「我一直對整個英國和法國的社會學（Sociologie）存

有異議，它只是從經驗出發去認識社會（Societät）的**衰敗構造**，全然天真無邪地將自己的衰敗本能當做社會學式價值判斷的**規範**。**衰退的**生命，所有組織能力的減弱，也就是區分能力、撕裂鴻溝能力、支配和指揮能力的減弱，在當今的社會學中被當成了**理想**……我們的社會主義者是頹廢者，而赫伯特・斯賓塞先生也是一個頹廢者，——他在利他主義的勝利中看到了值得追求的東西！……」（KSA 6: 138–139）。尼采甚至還意圖「以**關於支配結構的學說**（*Lehre von den Herrschaftsgebilden*）取代『社會學』」（KSA 12: 342）。

在尼采的認識中，社會學是一門對社會現狀進行經驗研究的學問，關聯到他所面對的孔德，即是以科學的實證主義（Positivismus）方法來研究社會，一方面考察社會形態如同有機體演化般的分化互賴，另一方面也關注社會秩序如何透過共同的道德加以維繫。雖然尼采在這段引文中沒有對實證主義加以著墨，但是對於實證主義主張無涉價值、如其所是地對事實進行資料蒐集並描述，尼采的批評相當明確：「反對實證主義，它總是停留於現象，主張『只有事實』。然而我要說：不，恰恰沒有事實，而是只有詮釋。」（KSA 12: 315）此即其「觀點主義」（Perspektivismus），強調任何對於現象的掌握，都是出於特定觀點或視域的某種解釋，而不可能只是讓事實呈現自身。

其次，上述所謂共同的道德，即是指利他主義（Altruismus）。孔德特別在這一點上受到尼采進一步的批評：「〔孔德〕在其著名的道德公式『為他人而活』（vivre pour autrui）中超越了基督宗教。」（KSA 3: 123）有鑑於法國大革命之後對法國社會的衝擊，孔德認為利他的共同道德乃是解決分化過程中社會秩序受到損害的可能性，倘若無法達到此一目標，社會秩序很可能土崩瓦解。但尼采指出這種利他主義的道德其實乃是基督宗教道德的一種變形，孔德並未真的超越基督宗教式的神學世界觀，而只是將神學色彩從世界觀中假裝抽離而已，因此仍是對於生命的損害，也就是「頹廢」（décadence）的表現。

再者，斯賓塞雖然出於進化論的主張而強調個人的自我保存，但是他也強調自我主義與利他主義必須獲得協調，並將二者之間的協調視為道德發展的最高階段。對尼采來說，這種道德觀事實上同樣對生命有害，因為它以利他主義的道德限制自我主義，進而犧牲了人與人之間對於多樣性與獨特性的追求（KSA 3: 625），也就是失去了尼采所謂「距離的激情」（Pathos der Distanz）。如今在社會中具有支配性的乃是奴隸道德，是對於一切個性的拉平化（KSA 6: 138）。亦可參閱 Frisby（1986: 35）。

如此說來，尼采反對的其實不是社會學，而是社會學的某種特定預設，亦即對個體生命之獨特性與差異性有所減損的社會形態。尼采的立場不同於強調平等的社會主義，而是強調個體生命的獨特性與差異性，以峰值、而非均值來檢視文明的發展。就這一點而言，尼采的批評顯然類似於後來諸如齊美爾在對於大都會的觀察中關於現代生活風格之轉變的批評，即在物質文化的發展中抹平了個人之間的差異。這意味著，尼采的思想與社會學並非全然是對反的。參閱 Simmel（2006）。

2 例如，施路赫特（Wolfgang Schluchter）（1986: 3）就將理性主義分為三個層次：科學－技術的理性主義、形上學－倫理的理性主義、實際的理性主義。

3 理性（Vernunft）與合理性（Rationalität）是不同的。在一般情況中，前者指人類的理智能力。後者則源自拉丁文 ratio（指計算），更常用於社會生活中關於合乎邏輯與規則的行動方式與制度性安排，例如韋伯對於西方合理性的歷史考察。

在《啟蒙的辯證》中，基本上仍延續此一區別，而試圖論證做為反思批判能力的理性，如何逐漸被化約為強調規則和效率之工具式的合理性。此一區分在本研究第五章第一節關於傅柯的討論中仍適用，傅柯也強調自己的分析對象是合理性而非理性。但在哈伯馬斯的行文中，則時常沒有明顯的區分。



4 這三者分別對應於真理問題、正義問題、以及品味問題 (Habermas, 1988: 135)。

5 韋爾默 (Albrect Wellmer) (1991: 3) 則認為本書「企圖融合兩種截然不同的哲學傳統，一種是起自叔本華、經過尼采、直到克拉格斯 (Ludwig Klages)，另一種則是起自黑格爾、經過馬克思和韋伯、直到青年盧卡奇。盧卡奇已經將韋伯的理性化理論融入到政治經濟學批判；《啟蒙的辯證》可被理解為一種嘗試運用克拉格斯對文明和理性之基進批判的馬克思主義。因此，從自然及其相應的階級支配階段（馬克思）之中解放出來的各個發展階段，都可被詮釋為在主體化 (subjectivization) 和物化 (reification) 之辯證的各個發展階段（克拉格斯）。」換言之，也就是一種結合自然支配論與理性化命題的歷史哲學批判。

6 關於尼采對蘇格拉底的批評，乃針對蘇格拉底代表的「理論樂觀主義」(theoretischer Optimismus) 主張知識的無所不能，甚至能夠指導生存；或透過強調辯證法主張「理性＝德性＝幸福」(Vernunft=Tugend=Glück)，肯定理性而否定生命 (KSA 1: 100; KSA 6: 69)。

但是，批評蘇格拉底並不意味等於反啟蒙，批評哲學也不等於反哲學。一如尼采在《希臘悲劇時代的哲學》中對於古希臘人的讚揚，就在於他們不會對知識貪得無厭，而是為了生命才追求哲學，使哲學為生命而服務。一言之，尼采批評過度的哲學思考，而不是全面拒斥哲學對於精神的提升；批評過度的歷史包袱，而不是全面拒斥歷史對於生命的好處。因此，尼采當然批評啟蒙，但尼采絕不因此簡單地拒絕啟蒙。

7 「正是在尼采這裡，現代性的批判第一次放棄了它對於解放內容的堅持。」(Habermas, 1988: 117)。參閱本研究第一章第三節。

8 那更接近於去分化型的後現代，參閱本研究第二章第三節。

9 類似地，將尼采視為「帝國主義時期之非理性主義的奠基者」的盧卡奇，同樣認為尼采是反啟蒙論者：「與試圖將尼采和啟蒙之間拉近距離的評論者完全相反，尼采處於與啟蒙的追隨者們有最激烈鬥爭的位置之上。」由於盧卡奇認為尼采對於古希臘貴族－奴隸制的崇拜，使他反對一切的民主制與追求平等的社會主義，甚至其哲學思想根本就是一種反對社會主義和工人階級的世界觀。這構成了一種資產階級式的反動思想，而預見了日後的帝國主義與法西斯主義 (Lukács, 1974: 302)。

這樣的詮釋不免十分粗暴，既將尼采對於精神貴族的推崇視同鼓吹奴隸制與帝國主義，又將他對於平等主義的貶抑窄化為反對政治上的社會主義。反駁意見參閱 Heller (2007: 200–201)。

10 德勒茲認為尼采相對於黑格爾，正是以對「差異」的肯定來反對「辯證」透過否定所達到的同一 (Deleuze, 1983: 8–10)。亦參閱本研究第三章第二節。

11 不同於《啟蒙的辯證》，尼采並不同意以斯賓諾莎 (Spinoza) 的自我保存命題來思考生命 (KSA 5: 27–28; KSA 13: 301)。

12 拉圖有意識地將其「非現代」區別於「後現代」，因為他認為後者犯了時間劃分上的錯誤（即後現代在現代之後），既然從未現代過，自然不可能存在後現代。而且後現代性根本沒有脫離現代性的框架。此外，後現代那種帶有「諷刺、沮喪、挫折、虛無主義、自我批判」的種種終結性情緒，從而對經驗研究保持距離，也是不可取的 (Latour, 2012: 288)。

在本研究，已經避免從時期劃分的角度來思考後現代性，此外，那種嘲諷、什麼都行、一切皆終結的情緒，更接近於「去分化型」的後現代，而不是本研究所關注的「去正當化型」的後現代。

CHAPTER—5

法國的新尼采（一）：傅柯的主體化

當布迪厄（Pierre Bourdieu）提及現代與後現代這兩股思想運動時，他聯想到分別代表這兩股運動的名字是：哈伯馬斯與傅柯（Bourdieu, 2009: 121）。可是，傅柯是否自認為是後現代主義者？在1983年的一次訪談中，當訪談者詢問傅柯是否熟悉此一思想論題，並且是否認為自己身處於後現代陣營時，傅柯的回應是：「我們現在所討論的後現代性是什麼？我並不清楚。〔……〕甚至我既不知道此一概念涉及哪種問題，也不知道哪些人可以歸類於『後現代』。」（Foucault, 2000b: 447-448）[1]

其實，傅柯不是真的對此茫然無所知，而是困擾於接下來的問題：「當我清楚看到在所謂的結構主義背後有某種特定問題——大體說來，即關於主體和主體重構（the subject and the recasting of the subject）的問題——時，我就無法理解在我們所謂的『後現代』或『後結構主義者』那裡，什麼才是他們的共同問題。」（Foucault, 2000b: 448）換言之，可以說傅柯在此呼應了本研究在第三章的相關討論，即如果結構主義的「反人文主義」傾向，已經展現為對於現象學式主體哲學的挑戰，一如李維史陀（Claude Lévi-Strauss）在《野性的思維》中所言：「我認為人文科學的最終目的不是去構成人，而是去分解人〔……〕。」（Lévi-Strauss, 1989: 311）就此而言，如果不是結構主義、後結構主義、後現代主義之間根



本沒有差別，那麼就是三者之間的差別不能僅從主體被重構這一點獲得掌握，更清楚地說，即便是談論主體被重構，也要進一步追問如何被重構、重構方式的差異，唯有如此，才能真正呈顯出後現代主義的特徵。否則，一旦僅以「不同於先驗主體」或「挑戰意識主體」這一類立場式的宣稱，做為判斷是否得以進入後現代陣營的標準，卻沒有更明確的資格認定，這將造成論述上的含混。例如，魯曼（Niklas Luhmann）的系統理論那種去人文主義式的，卻又企圖打造一門普遍適用的超級理論，在這種單一判準下就會遭遇到歸類的困難。

傅柯在1982年的〈主體與權力〉中，如是定調自己的研究：「因此，不是權力，而是主體，才是我研究的總主題。」（Foucault, 2002: 327）如是定調也呼應上述他對於歸類的困擾，顯然，儘管研究的正是主體如何在真理、權力、倫理這三個領域中被建構或自我建構，但在此他不知道自己該如何被歸類。同樣的遲疑也產生在如貝斯特和凱爾納的解讀中：「固然傅柯對後現代理論有決定性的影響，但他卻不能全然被歸到這個標題之下。」（Best and Kellner, 1994: 56）於是在通盤檢閱過傅柯之後，兩位作者的結論是：「在傅柯身上我們看到一種前現代、現代、後現代的複雜組合，而其後現代成分則逐漸地淡出而成為其著作的背景。」（Best and Kellner, 1994: 100）儘管如此，不論是布迪厄的說法所反映出的一般印象，或是哈伯馬斯對於傅柯的詮釋與定位，如今傅柯已普遍被視為後現代的指標性人物。但是，貝斯特和凱爾納的解讀提醒著，要注意究竟傅柯理論中的哪些側面特別被關聯於後現代，[2] 對於問題的討論才不會在沒有確認過前提就進行後續討論。

此外，傅柯對於本研究的另外一層重要性在於，他不僅被定位為「法國的尼采主義者」（Ferry amd Renaut, 1990），就連他自己在多次訪談中都提到尼采思想對他的影響，包括生前最後一次的訪談中同樣提到：「我就是個尼采主義者，試圖藉助於尼采的文本—— 但也藉助於反尼采

的命題（儘管仍然是尼采式的命題！）—— 就若干論點和可能的範圍內，看看能否在這個或那個領域中有所作為。」（Foucault, 1988: 250-251）換言之，倘若能夠從傅柯的理論中辨析出尼采思想的影響，進而做為將傅柯歸類為後現代主義者的理由，就能夠以此與哈伯馬斯所建構的後現代系譜進行討論：「尼采對現代的批判在兩條路線上被進一步推進。懷疑論學者試圖透過人類學、心理學和歷史學等方法來揭示權力意志的反常化、反動力量的產生、主體中心之理性的形成。巴塔耶、拉康、傅柯可說是追隨者；內行的形上學批判者則採用一種特殊的知識，將主體哲學的形成追溯至前蘇格拉底的開端時期，海德格和德希達可說是追隨者。」（Habermas, 1988: 120）哈伯馬斯認為，傅柯透過一種系譜學式的歷史研究所發展出來的權力理論，推進了尼采的基進理性批判，並且通往後現代主義。本研究不同意這樣的說法，而試圖以本研究第二章第三節所提出的去正當化型後現代，考察尼采與傅柯之間的思想繼受，以及此一思想繼受所具有的後現代意涵。

本章的論述安排如下：首先梳理哈伯馬斯對於傅柯的詮釋與批評，其次則針對這些詮釋和批評，一方面檢討哈伯馬斯論點中產生的諸多疑義，另一方面考察尼采與傅柯之間的繼受關聯。其中，將參照援引哈伯馬斯未能照顧到的晚期傅柯（特別是1978年之後的相關文獻），輔助釐清傅柯思想中所遭遇到的批判，以及傅柯理論發展中的尼采影響，透過與哈伯馬斯的對話試圖重新定位傅柯的後現代特徵。

PART 1 傅柯做為研究非理性的非理性主義者

在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯特別以兩個章節（在該書中，其餘論者皆以單章處理）梳理傅柯理論的發展與轉向，並注意到尼采在



其中所扮演的關鍵角色，促成傅柯提出對現代性權力理論的批判。哈伯馬斯主張，正是權力理論的提出，使得傅柯最終成為後現代陣營的同路人，然而此一理論卻沒有真正擺脫主體哲學的困境。

一、哈伯馬斯的詮釋

哈伯馬斯從傅柯的博士論文《古典時代瘋狂史》[3]談起，指出傅柯考察的是「理性時代的瘋狂史」，而主張傅柯從此展開了對於理性的一系列批判（Habermas, 1988: 280）。這個出發點使哈伯馬斯對於傅柯的詮釋幾乎由此定調，進而影響後續討論。首先，「理性時代的瘋狂史」乃是德譯版（Wahnsinn und Gesellschaft: Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft）的副標題，但哈伯馬斯似乎對此譯名緊抓不放，而認為傅柯在考察瘋狂與理性的區分過程中，其論旨即在於反對理性。從1657年巴黎收容總署的設立所開啟的「大禁閉」（Great Confinement），到1794年收容所的解放與精神病學的逐漸發展此一過程中，瘋狂與理性的交流終於徹底中斷。當瘋狂成為精神病學的對象時，剩下的只是理性主體（特別是精神分析師）對於瘋狂的獨白。哈伯馬斯認為，這種理性主體的獨白，與日後在《監視與懲罰》（Surveiller et Punir）對於罪犯的研究中可以看到的理性主體的監視（即全景敞視建築中監獄人員對犯人的監視），同樣可見*以主體爲中心的理性*所具有的支配性：「主體透過將其周遭的一切變成客體，最終使得主體提升為普遍的人類理性」（Habermas, 1988: 286）。瘋人雖然從收容所獲得解放，看似受到人道主義的影響而受到「人道」對待，然而卻進入科學知識更綿密的收編（Foucault, 2016: 562-563）。同樣地，對罪犯的懲罰看似在人道主義者的呼籲下變得「人道」，然而其實是懲罰對象與方式的轉變，即透過規訓（discipline）試圖讓身體變得馴順且有用（docile and useful）（Foucault, 1995: 25, 57）。

無論如何，哈伯馬斯在此看到的是傅柯對於理性的批判，展現在不論是對於瘋狂的禁閉與排除，或是對於罪犯的監禁與監視之中的現代支配技術或即規訓化：「傅柯在此看到了監管理性（reglementierende Vernunft）的大獲全勝。不只征服了瘋狂，也征服了個別有機體的需求本性和全人口的社會體」（Habermas, 1988: 288）。哈伯馬斯認為，傅柯在此逐漸關注到在知識或論述之外的另一個層面：權力。唯有同時關注到論述與實踐、亦即知識與權力的關聯，才能對人文科學進行更深刻的批判。於是從1970年的法蘭西學院就職演說〈論述的秩序〉（L'ordre du discours）開始，傅柯的思想從考古學階段逐漸轉向系譜學階段，兩者之間的差異「不在於對象或領域的不同，而在於攻擊點、觀點，和界限的不同」，但是兩者之間並不相互排斥，反而必須「相互輪替、相互支持、使彼此完整」（Foucault, 1972: 233, 234）。[4] 即便如此，理論上的重要性仍有所轉移，亦即，過去談論的是知識的構成如何需要權力配合，現在則轉為權力的運作如何透過知識的配合。因此哈伯馬斯強調，「當然，現在整個問題的關鍵乃在於權力此一基本概念，使得考古學的探究和系譜學的揭露獲得現代性批判的校準。」（Habermas, 1988: 292）哈伯馬斯並且論斷，正是在1971年〈尼采，系譜學，歷史〉這篇文章中，尼采對於傅柯的影響獲得正式指認。

但哈伯馬斯強調，此處真正的論旨是：「傅柯是否成功運用一種起自於考古學、發展為系譜學的人文科學的歷史寫作方式進行基進的理性批判，而沒有陷入自我指涉的困境。」（Habermas, 1988: 290）哈伯馬斯認為傅柯並未成功，因為他試圖透過權力理論揭露隱藏在人文科學中「空洞的人文主義」（hohlen Humanismus）（Habermas, 1988: 294），把權力概念提升為「一種用來進行理性批判之歷史書寫的先驗－歷史（transzendental-historisch）基本概念」（Habermas, 1988: 298）。換言之，哈伯馬斯認為傅柯一方面延續考古學的觀點，反對認識主體的存在、以



及由認識主體所建構的歷史連續性和目的性，而要關注結構的斷裂、偶然、不一致；另一方面則結合系譜學，仍試圖出於某種（對「人」之想像的）知識興趣對歷史現象進行批判，這就意味著並沒有真正擺脫人文主義。因此，哈伯馬斯認為，可以說傅柯的歷史學同時具有「考古學家的斯多葛目光」（*stoischen* Blick des Archäologen）和「系譜學家的犬儒目光」（*zynischen* Blick des Genealogen）（Habermas, 1988: 297）。這種雙重目光既冰冷地追求與人無關的客觀性，同時卻激昂地帶有與人相關的主觀性。透過這種雙重目光來考察人文科學所具有的求知意志與求真意志（Willen zum Wissen und zur Wahrheit）（Habermas, 1988: 312），將有助於揭露其中知識與權力的共謀。問題是，哈伯馬斯強調，這種雙重目光是相互矛盾不可兼顧的。

如是觀之，對哈伯馬斯來說，傅柯對於理性的批判，起自於考古學階段對於瘋狂的探究，而成形於系譜學階段對於權力的分析。而這種批判以主體爲中心之理性的理論姿態，哈伯馬斯認為標誌了傅柯的非理性主義立場。亦即，在《古典時代瘋狂史》中，傅柯透過揭示理性如何排斥瘋狂，而指控理性區分運作的瘋狂；而到了《監視與懲罰》和《性史》第一卷，則透過揭示微觀權力（micro-power）如何理性化地運作，來指控理性的宰制效果。哈伯馬斯認為無論如何，在在可以發現傅柯的非理性主義傾向。特別是系譜學階段，由於進行了對於現代社會的權力分析，因此成為哈伯馬斯後續討論的重點所在。

二、反對哈伯馬斯：研究非理性，不等於走向非理性主義

哈伯馬斯對於傅柯著作與理論的詮釋其實不無問題，曾引發學界的諸多相關討論。[5] 除了在行文中對於所引用的著作和文獻的解讀時常令人不解，哈伯馬斯對於傅柯的引用基本上主要止於1978年左右之前的著

作。他明確指出此處討論不涉及當時（1984年）剛出版的《性史》第二卷和第三卷之外（Habermas, 1988: 285），雖然曾在書中提及傅柯於1980年在美國柏克萊大學關於「真理與主體性」的演講，以及1983年關於康德〈答何謂啟蒙〉的演講（Habermas, 1988: 321, 345），但是在此都沒有做出進一步的討論。傅柯在1978年至1984年間的法蘭西講座內容和各種演講，時常針對自身遭遇到的種種質疑和批評加以釐清與回應，因此，其實能夠用來回應哈伯馬斯上述的批評。在本章接下來的討論中，會適時帶入傅柯的其他相關著作。

傅柯在《古典時代瘋狂史》中，究竟是否如同哈伯馬斯所言在批判理性，並因而成其為反對理性的非理性主義者？本研究主張絕非如此。雖然他確實在考察非理性，考察瘋狂，甚至試圖回到「瘋狂史的零度」（degree zero of the history of madness）（Foucault, 2006: xxvii），考察瘋狂如何被理性所壓抑、排除。但是，更重要的是，這既不是一個精神病學的科學史，也不是瘋狂自身的歷史（因為瘋狂乃是「作品的缺席」(the absence of an œuvre)(Foucault, 2006: xxxi)，瘋狂無法自己陳述自己的歷史），而是關於界限的歷史（history of *limits*）（Foucault, 2006: xxix-xxx）：傅柯考察的是事物如何被區分、排除、以及對於區分和排除的遺忘這一切的歷史。在此，並沒有任何主體的面貌浮上檯面，而是一種結構，但不是李維史陀那種探究人類心靈中普遍存在的無意識結構，而是一種「社會隔離的結構、排除的結構」（林志明，2016：24），也就是劃出界限、確立界限的結構，這才是考古學的真正對象。因此嚴格來說，傅柯並不是研究瘋狂，而是研究瘋狂與理性、或非理性與理性之間的界限。

如是觀之，與其說可以在《古典時代瘋狂史》中看到某種「理性主體的獨白」，不如說是某種科學論述的獨白，或是排除結構的社會性運作。同理，與其說可以在《監視與懲罰》的全景敞視建築中看到某種「理性



主體的目光」，更應該關注於非主體的權力技術運作，如何透過監視、檢查、微觀懲罰等權力技術對個體進行規訓。因此，儘管傅柯確實在批判理性的科學論述和理性的權力技術，但是哈伯馬斯聲稱可以在這些著作中看到以主體爲中心的理性，其實難以成立。

傅柯進一步提到，「在西方世界的界限經驗（limit-experience）的中心所凸顯出來的，當然是悲劇自身——尼采早已呈現出，由悲劇結構（tragic structure）所產生出來的西方世界的歷史，就是對悲劇的拒絕、遺忘，以及陷入沉默的瓦解。其他眾多經驗皆環繞於此一經驗，它是中心，因為在歷史對於悲劇的拒絕中，悲劇結構已將悲劇性纏結入歷史的辯證之中。在我們文化中的每一處疆域，都將追溯出一個界限，並同時指示著一個原初的區分。」（Foucault, 2006: xxx）[6] 此處的悲劇結構就是原初的區分、社會排除結構。對傅柯來說，瘋狂遭受壓抑與排斥的歷史，也就是對於此一界限或區分的考古學研究，其實可以理解為在西方世界歷史中各式各樣區分結構的一部分，諸如西方對東方、真實對夢境、道德對性禁忌、以及科學對悲劇的拒絕與遺忘。而瘋狂只是此一漫長探索的第一步，也是最容易的一步，「在尼采偉大探究的光照下，使得歷史的辯證與不變的悲劇結構相遇。」（Foucault, 2006: xxx）傅柯認為，尼采在《悲劇的誕生》中，揭示著古希臘的悲劇世界觀如何逐漸被蘇格拉底式的科學理論世界觀所取代，從而徹底忘卻悲劇精神對於西方文化的重要性。同樣地，西方現代的理性世界觀，也使得瘋狂的意義被貶低、它的存在被排斥，最終不再可能認識瘋狂。

在此，可以發現從《古典時代瘋狂史》開始，傅柯就不斷受到尼采思想的啟發，他甚至認為之所以能夠在現象學的意識主體之外探討理性的歷史，正是由於閱讀了尼采（Foucault, 2000b: 438）。因此，並非如哈伯馬斯所言，傅柯對尼采的繼受主要發生在系譜學轉向對於權力理論的援引（Habermas, 1988: 292）。同時，哈伯馬斯也未能注意到，傅柯晚期對

於自我倫理學或主體詮釋學的討論，仍然不斷沐浴在尼采思想的光照之下：「在理論上受惠於哲學家尼采，〔因為〕他提出了主體之歷史性的問題。」(Foucault, 2005: 525)

進一步地，不論是尼采或傅柯，不論是在科學與藝術之間、還是理性與瘋狂之間，兩人皆未宣稱一種取代性的批判訴求。在尼采對於古希臘悲劇的探究中，即便科學理論世界觀取代了悲劇世界觀，尼采也並未因為批判科學而意圖拋棄科學、獨尊藝術，或是以藝術取代科學。在傅柯對於古典時期瘋狂的考察中，即便理性論述排除了瘋狂的存在，傅柯也沒有訴求拋棄理性而鼓吹回到全然瘋狂的原初。也就是說，**研究瘋狂不代表追求瘋狂，研究非理性不代表要成爲非理性主義者**。哈伯馬斯的過度推論，很可能是為了滿足他將非理性主義標定為後現代的特徵此一企圖，一如他將尼采定位為審美取向的非理性主義（參閱本研究第一章第三節）。

此外，傅柯後來針對理性的問題做出數次回應。思考理性，批判理性，並不必然要「審判」理性，判決其無辜或是有罪。傅柯在1979年的演講〈全體與單一：朝向政治理性的批判〉和1982年的〈主體與權力〉中都提到，面對理性與政治的關係，審判是沒有意義的，只會落入立場選邊站的勒索要脅(blackmail)之中：不是理性主義者，就是非理性主義者，卻無益於釐清問題。透過對於康德哲學的思考，傅柯認為哲學的任務一方面是要為理性(reason)劃定界限，另一方面則是要對政治的合理性(rationality)進行監督與批判(Foucault, 2002: 298-299; 328)。於是，對於政治合理性的批判，成為傅柯後來對於「治理性」(governmentality)問題考察的重點所在：「政治合理性已經在整個西方社會的歷史中成長起來且貫穿其中。它首先呈現於牧養權力(pastoral power)的觀念，然後表現為國家理性(raison d'État)的觀念。它的必然效果既是個體化的也是總體化的。」(Foucault, 2002: 325)因此，傅柯批



判的其實不是理性，而是合理性，而且不是做為總體的合理性，在此只是政治或權力技術的合理性：「我認為『理性化』這個字詞是危險的。我們應該做的，是去分析特定的合理性，而並非總是求助於一般意義的理性化進程。」（Foucault, 2002: 329）

即便是《監視與懲罰》，當傅柯談到規訓技術對於細節（detail）的注重時，所強調的也是技術的合理性。那些早已出現在宗教制欲主義中對於細節的重視，「規定的瑣碎、檢查的小題大作、對生活和身體中最細微部分的監督，將逐漸在學校、軍營、醫院、或工作坊中產生一種世俗化的內容，一種關於這種無窮小和無窮大的神祕計算的經濟合理性或技術合理性。」正是對於這些細節的重視所產生的一種技術合理性，「使得現代人文主義的人於焉誕生。」（Foucault, 1995: 140, 141）一種在權力技術之合理性作用下的「人」。換言之，傅柯的批判重點是「合理性」，而非「理性」。

因此，在1983年的〈結構主義與後結構主義〉一文中，當他面對法蘭克福學派對於理性和合理性問題——即理性自我異化為工具合理性——的討論時，他再次強調不能將理性和合理性混為一談，「我並不認同將理性視為合理性形式的整體」，而且，「事實上沒有任何合理性的既定形式等於理性」。就算在現代社會中看到在知識類型、技術形式、治理或支配模態的各種轉變，也不過是各種合理性形式的轉變，沒有道理一定要如同批判理論那般將此視為理性辯證過程中「理性的崩潰」（collapse of reason）（Foucault, 2000b: 448-449）。

如此看來，哈伯馬斯認為從傅柯的《古典時代瘋狂史》開始就展開對於理性的基進批判此一定調，毋寧是有問題的。傅柯並沒有反理性、更沒有追求非理性，而且儘管他批判合理性，但是也從未宣稱要全面拒絕合理性。要將非理性主義此一標籤貼在傅柯身上，恐怕是失之公允。

PART 2 權力理論中的審美化身體

一、哈伯馬斯的詮釋

如上所述，哈伯馬斯認為傅柯的權力理論做為一種先驗－歷史概念，既想冰冷地追求結構的客觀分析而不無涉於人，又無法擺脫基於某種「人」的預設所引發主觀激昂的批判姿態，從而使得權力理論內部產生矛盾，而無法提供真正有效的概念工具來批判權力。

哈伯馬斯認為，這樣的問題具體展現在傅柯於1975年出版的《監視與懲罰》。透過對於懲罰形式的轉變考察，「傅柯試圖證明現代人類中心論思想的來源在於現代的支配技術。」（Habermas, 1988: 319）特別是在以全景敞視建築（panopticon）做為象徵的現代懲罰形式，透過層層監視（surveillance）、規範化（normalizing）的微觀懲罰，以及持續的考核檢查（examination）這些規訓手段，對於個體認識的逐漸深入，使得規訓權力得以在個體身上自行運作，並且讓個體變得既馴順又有用。也因此，哈伯馬斯強調，「人文科學*就其形式而言*應該呈現為一種知識和權力的融合——*權力形態和知識形態構成了不可分的統一體*。」（Habermas, 1988: 319-320）隨著十七、十八世紀規訓技術的普遍化，「規訓社會」（disciplinary society）於是形成了（Foucault, 1995: 209-228）。而在1976年的《性史》第一卷（副標題為「求知意志」(La volonté de savoir)）中，所謂的「求知意志」或「求真意志」，展現為對於個體的性（sexuality）在宗教上的懺悔以及在科學上的坦白，藉此使得規訓權力作用於個體。同樣可見知識和權力之間的相互配合，而讓人文科學成為可能（Habermas, 1988: 321）。

哈伯馬斯認為，權力理論一方面考察權力技術形態的轉變以及人文科學的構成，但是另一方面又試圖揭露隱含在人文科學論述之中的權力



效果。就此而言，傅柯對於主體哲學的超越終將失敗，因為在哈伯馬斯的理解中，「權力是主體用來對客體達致成功行動的工具」(Habermas, 1988: 323)，所以權力必然涉及到主體的意識。那麼如此一來，即便傅柯試圖宣稱權力理論是無主體的 (subjektlos)，權力理論仍然立基於意識哲學，因而也就沒有超越他所試圖批判的人文科學 (Habermas, 1988: 323)。對此，本研究稍會將會進一步指出，哈伯馬斯顯然沒有真正理解傅柯對於權力的看法。

進一步地，哈伯馬斯認為傅柯的權力理論內部存在三個後者並不自覺的問題：當下主義 (Präsentismus)、相對主義 (Relativismus)、隱含規範主義 (Kryptonormativismus)。但是嚴格來說，除了第三點之外，哈伯馬斯並沒有說明前二者為什麼與後現代的議題有關。因而，本研究認為哈伯馬斯在此處的討論顯得混雜而且有離題之嫌。

首先是哈伯馬斯所謂的當下主義問題，也就是結構分析與觀點視域的不可兼得。哈伯馬斯認為，由於傅柯的系譜學試圖不同於詮釋學由行動者的自我理解來掌握意義，因此進行一種與意義無關的、針對權力技術歷史的結構分析，而得以堅持分析的客觀性。哈伯馬斯還強調，任何的「求知意志」都只能意味著對於客觀主義的追求 (Habermas, 1988: 327)。哈伯馬斯進一步指出，問題是，任何的歷史分析都不可能脫離於分析者自身的歷史視域，亦即，「歷史學家的比較觀點不可避免地連結於其自身的詮釋學出發點」(Habermas, 1988: 326)，從而使得不論是中世紀、文藝復興、或是古典時期的權力形態皆指向於規訓權力和生命政治，構成了歷史發展的連續性，這正是「出於當下的需求而工具化對於過去的觀察」(Habermas, 1988: 327)。因此，哈伯馬斯認為傅柯對於客觀分析的追求與主觀立足點將陷入不自覺的自相矛盾。

「只有在對尼采詮釋的脈絡中〔按：亦即〈尼采，系譜學，歷史〉一文〕，傅柯才讓步於一種公開承認的非理性主義 (*bekennenden*

Irrationalismus）的全然曲調之中。」（Habermas, 1988: 327）亦即，哈伯馬斯認為是基於對尼采思想的繼受，使得傅柯不得不承認其理論中存在著主觀主義與當下主義的成分。本研究認為，哈伯馬斯此處的批評，顯然始終認為傅柯的歷史學方法兼顧著考古學和系譜學，因此始終緊抓客觀性要求不放，卻又無法擺脫主觀性的影響。但是這樣的解讀不無問題，而且這一點與後現代議題有何關聯，其實並不清楚。

其次是哈伯馬斯所謂的相對主義問題，也就是理論所訴諸的經驗只是相對有效。哈伯馬斯認為，如果延續第一點，傅柯接受自身觀點的主觀主義與當下主義的成分，那麼就意味著他（主張要批判權力）的觀點也只是諸多觀點中的一種觀點，不同意者就不需要接受，無法引發實際的影響力。這將使得傅柯權力理論的有效性成為問題，系譜學就無法超越做為其批判對象的人文科學。為了解決這個問題，哈伯馬斯認為，傅柯的策略是去考察那些在正統知識之外的「屈從知識」（unterworfenen Wissensarten; subjugated knowledge），即「那些屈從於權力之下的團體所從未成為官方知識和從未得到充分表述的經驗」（Habermas, 1988: 329），諸如精神病患、罪犯，因而往往是邊緣的、局部的知識。由於是這樣一種知識，「這種基於反權力的立場就為系譜學贏得一種觀點，即得以超越於任何既存權力持有者的觀點」（Habermas, 1988: 329），也就是獲得一種超越於權力關係之外的立足點，從而獲得了批判的基礎。但是，哈伯馬斯認為，由於傅柯又聲稱權力無所不在，因此反權力必然也身處於權力關係中，從而只能改變既有的權力關係，而無法全然瓦解權力關係。這樣一來，系譜學追求能夠用來批判權力的無權力觀點根本不可能存在，無法產生預期的批判效果。

哈伯馬斯說，「再一次地，只有在對於尼采的繼受脈絡中，傅柯才承認接受了一種戰鬥性的觀點主義（kämpferischen Perspektivismus）。」（Habermas, 1988: 330）也就是由於繼受了尼采思想，使得傅柯再次不得



不承認其理論中相對主義的成分。

最後是哈伯馬斯所謂的隱含規範主義問題，也就是傅柯的權力批判隱藏了某種規範性基礎卻不指明。哈伯馬斯試圖檢視，「傅柯是否成功地擺脫隱含規範主義，按照傅柯的看法，這乃是堅持不帶價值判斷的人文科學所特有的。」（Habermas, 1988: 331）哈伯馬斯認為，傅柯的系譜學一方面試圖進行不帶價值判斷的客觀分析，卻又具有一種批判的姿態；另一方面也不同於意識型態批判，即既徹底拋棄現代性的人文主義論述，又堅持權力的運作不同於意識型態的扭曲或遮掩，而是透明的、生產性的。於是在這種矛盾的立場中，哈伯馬斯認為傅柯無法回答關鍵的問題：到底爲什麼應該批判和抵抗權力？[7] 傅柯從未明言其規範性基礎，而如果他真的沒有規範性基礎，那麼「傅柯的批判更多立基於一種表達上的後現代修辭，而不是理論的後現代立場。」（Habermas, 1988: 331）也就是一種修辭上的譁眾取寵，卻無實質內涵。

但是，哈伯馬斯從傅柯的批判性姿態，推斷他其實隱含著某種規範性基礎，某種「後現代的正義判準」（postmoderne Gerechtigkeitskriterien）（Habermas, 1988: 333）。也就是說，之所以是後現代的，對哈伯馬斯來說乃是因為這種判準指涉某種審美成分：「在傅柯手上，『權力』仍然與身體感知和受折磨身體的痛苦體驗保持著一種審美關係」，而這種審美關係，乃是立基於「對肉體的自我經驗所進行的生機論－生命哲學式（vitalistisch-lebensphilosophisch）的解讀」（Habermas, 1988: 335），特別是在《性史》卷一結尾處所提及的另一種不同的身體經濟學和快感經濟學，「不再是一種權力經濟學，而是後現代理論」（Habermas, 1988: 335）。換言之，哈伯馬斯認為，傅柯之所以能夠批判權力，就在於他預設了某種權力運作之外、或不受權力作用的無權力狀態，也就是一種哈伯馬斯所謂的審美式身體的理想圖像（而不是某種理性的主體）。由於傅柯從來不曾清楚說明，卻又必須依賴這種審美化身體

的預設來批判權力，因此哈伯馬斯稱之為隱含規範主義。

值得一提的是，恰恰在這一點的討論，哈伯馬斯凸顯出傅柯理論的後現代意涵，卻沒有指出尼采對傅柯的任何啟發。然而，刻意凸顯出對於身體之審美意涵的重視，顯然意在暗示兩者思想的親近性，也就是傅柯此處的審美式身體，呼應著尼采酒神救贖論那種自我忘卻的審美迷醉狀態（參閱本研究第一章第三節）。也因此，哈伯馬斯此處對於傅柯的後現代定位所產生的疑難是：他僅完成了一半的論證，也就是尼采和傅柯之間有思想關聯，然而更重要的另一半論證卻失之曖昧模糊，未能充分說明傅柯之所以是後現代主義者乃是由於受到尼采的影響。如果這樣的論證無法成立，那似乎充其量只能說尼采和傅柯之間在後現代觀點上有類似性、相呼應，卻不能推論其中存在著「後現代的先行者與後繼者」之關聯。

二、反對哈伯馬斯：批判是為了拒絕我們之所是

面對上述哈伯馬斯對於傅柯權力理論的種種質疑，本研究認為，這樣的討論由於環繞在「權力」概念之上，而哈伯馬斯對此又有許多誤解，從而始終堅持傅柯企圖透過無關主體的權力分析來超越意識主體哲學。然而這樣一來，在闡述上不僅混雜失焦，又未能妥善呈現尼采與傅柯之間的思想關聯，以及傅柯理論的後現代意涵。本研究主張透過傅柯的「主體化」論述做為支點展開討論，一如傅柯所強調「不是權力，而是主體，才是我研究的總主題」（Foucault, 2002: 327）。不過，底下還是先對哈伯馬斯上述的批評加以回應。

首先，哈伯馬斯認為，傅柯的權力理論仍然犯了當下主義的問題。由於系譜學堅持追求結構分析所帶來的客觀性（因為無涉於主體），但是對於歷史的解釋卻不可能不立足於研究者當下的觀點，因此系譜學根本不可能迴避觀點的主觀性，不可能不從當下的觀點去梳理歷史。也因



此，權力理論同時犯了相對主義的問題，因為是立基於特定的主觀觀點，而且還是針對特定的、局部性的「屈從知識」去進行研究，從而無法提出一種超越於權力之外的批判。但是，系譜學果真是如此嗎？

傅柯在《監視與懲罰》中，曾提到自己在進行的是一種「當下的歷史」(history of the present)(Foucault, 1995: 31)。面對當下(1970年代)世界各地的監獄暴動，以及自身參與的抗議團體經驗，從而在該書中展開對於權力技術學的探究。但是，傅柯強調這並不是對於當下的經驗調查，也不是對於過去如其所是的重現，而是要對當下之所以成為當下的歷史過程進行考察。傅柯認為，這並不意味以當下的角度收編過去的歷史，因為那將會使得過去的事件成為當下之所是的條件，使得過去的事物都是為了達到當下的某種狀態而存在，而構造出一種線性的歷史。對傅柯來說，歷史乃是各種事件、各種力量的相互作用的結果，再加上特定時空的思想發展、政治結構、社會經濟條件的轉型，才構成當下的暫時面貌。例如，法國直到十八世紀末，都還同時存在著三種不同的懲罰形式：君王權力的酷刑折磨、懲罰劇場強調觀念的預防與矯正、以及剝奪身體自由的監獄拘禁(Foucault, 1995: 130-131)。雖然最後是監獄成為懲罰的現代形式，但這樣的演變既無法用一種線性時間去編排，也無法歸因於某一決定性的因素所造成。由此觀之，傅柯並非如同哈伯馬斯所言，既想客觀地考察結構，又無法拋棄主觀的當下視域。傅柯並沒有否認當下，也沒有因為基於當下而使過去的事件被任意整編，而是注意著在歷史中各種的偶然、多樣、不一致、非連續。

事實上，這才是傅柯在〈尼采，系譜學，歷史〉一文的方法論思考中所揭示的。哈伯馬斯不是沒有注意到這篇文章的重要性，但是由於他太過傾向於對傅柯進行一種結構主義式的詮釋，即強調對認識主體的排除所具有的客觀性，從而誤解了傅柯的系譜學。也就是說，傅柯的系譜學強調觀點的重要性(但不等於接受主觀任意)，同時又關注歷史中的一切

偶然、片斷、不連續（但不等於要重現過去）。

在〈尼采，系譜學，歷史〉中，傅柯認為，「系譜學是灰暗的、注意細節的和耐心的文獻工作。它處理的是糾纏混亂的、幾經刮除又再次抄寫的羊皮紙文件。」（Foucault, 2000b: 369）更重要的是，「它反對尋求『起源』（Ursprung; origin）。」（Foucault, 2000b: 370）換言之，要避免一種目的論式的後設歷史佈署（meta-historical deployment），而對事件的獨特性保持敏感，才不會讓事件被扭曲被忽略。

傅柯認為，尼采在《道德系譜學》中，強調系譜學反對追尋起源。因為，起源反映著一種形上學的幻象，即主張事物有其不變的本質，以及對於同一性和無時間性的強調。此外，那也是一種對起點的幻象，彷彿事物在起點上總是最完美的，在起點上總能尋得真理（例如柏拉圖主義）。因此，傅柯認為系譜學需要透過歷史來解除關於起源的形上學幻象。歷史是不斷生成的，而且「在事物之歷史開端所發現的，並不是起源留下來的不可褻瀆的同一性；而是各種其他事物的分歧（dissension）。起源即歧異（disparity）。」（Foucault, 2000b: 371-372）應該尋找的不是同一，而是*差異*。換言之，「一種關於價值、道德、制欲主義，和知識的系譜學，將不會去追尋『起源』，亦不會將歷史中的種種插曲當做無法理解的事物而忽略掉。」（Foucault, 2000b: 373）

差異該從何觀察？傅柯認為系譜學應該從來源（Herkunft）和發生（Entstehung）著手。首先，來源「相當於家世或*血統*（descent），它自古以來就隸屬於某個群體，立基於血緣連帶、傳統、或社會身份。對來源的分析時常涉及對種族或社會類型的考慮。」（Foucault, 2000b: 373）這些分析絕非意圖尋找一個基於「相似性」（resemblance）的類別，亦非回溯並重建一個超越事物之分散狀態的連續體。反之，「追隨血統的複雜過程，就是要讓過去的事件保持在它們特有的分散狀態上」（Foucault, 2000b: 374），唯有如此才能注意到事件的偶然性與殊異性，才能理解真



理或存在並不位於所謂同一的起源。進一步地，對來源的搜尋並不是為了奠定基礎。相反，它擾亂先前所認為的固定不變，它打破原本認為統一的或前後一致的東西，並呈現出異質性。

此外，傅柯也強調血統與身體密切關聯。因為在身體上，可以找到過去事件的烙印。例如，倘若過去的人們發明了沉思冥想，並賦予這種生活方式一種極高的價值，那麼這將使得後來的人在身體上逐漸衰弱（例如尼采對於制欲主義的分析）。因此，「系譜學，做為一種對血統的分析，正是處在身體與歷史的連接點上。它的任務在於揭露被歷史銘刻的身體，以及身體被歷史破壞的過程。」（Foucault, 2000b: 375-376）例如《監視與懲罰》對於身體的「政治經濟學」與身體的「政治技術學」的分析，即如何在微觀權力的運作中讓身體更有用也更服從：「身體只有在既是生產性的身體又是屈從性的身體時，才是一種有用的力量。」（Foucault, 1995: 25-26）

其次，什麼是發生（Entstehung）？發生「標示浮現（emergence），出現的時刻。〔……〕在不間斷的連續性中尋找血統是錯誤的，我們應當避免將浮現視為一個歷史發展的最終時刻。」（Foucault, 2000b: 376）例如，「懲罰」並不只是用來儆戒，而是有著多重意涵。[8] 傅柯認為，浮現代表的是眾多力量之間的相互對抗所構成的某種狀態。正如來源指涉的是血系的強弱以及對於身體的銘刻，發生指涉的則是一個對抗的場所，更準確地說是「非場所」（nonplace）：一個純然的距離，藉此呈現二者之間並非同一，而是支配者與被支配者之間的不斷對抗。而支配往往導致一個由眾多規則構成的世界，這些規則並不是要緩和暴力，相反，規則是一種精心計算過的冷酷無情的愉悅，它要的是以暴力對抗暴力（就像是主人道德與奴隸道德的對抗）（Foucault, 2000b: 377-378）。因此，傅柯將系譜學界定為對來源與發生進行不斷解釋的研究，而非重新發現那被遮蔽的唯一起源。懲罰權力的形式與意義所產生的轉變，同樣無法歸

因於某一特定的因素或力量，而必須同時注意到舊制度的瓦解、資本主義經濟體制的轉型、人口數量的增加與流動、調查技術的運用、人道主義的呼籲、人文科學的發展等種種時而相互配合、時而相互衝突的複雜狀況。

最後，系譜學與歷史學同樣有密切關聯，傅柯認為尼采提出了一種不同於傳統史學（特別是指黑格爾的歷史哲學）的、具有真正歷史感的「真實歷史」（wirkliche Historie）。它反對一種超歷史的、形上學式的歷史學，歷史感拒絕絕對的確定性、否定存在的統一性，而追求一種能夠區辨事物、注重分歧或邊緣元素的敏銳目光。這種歷史感企圖將人們慣常以為不朽的事物、特別是人的存在統一性（諸如情感、本能、身體）放置在流變的發展過程中。「『真實』歷史不同於歷史學家的歷史之處在於沒有不變的常數項。在人身上——甚至是他的身體——沒有任何足夠穩定的事物可以做為自我認識或理解他人的基礎。」（Foucault, 2000b: 380）它要掏空或撼動任何預設的基礎，拒絕任何的目的論，並將事物的獨特性呈現出來。因為這個世界充滿著各種錯綜複雜的事件，而且事件之間不存在任何原初意圖或結論的連續性形式，而是各種力量關係體現在事件的獨特隨機組合之上（Foucault, 2000b: 381-382）。也因此，人不再是權力的發動者或持有者，而是權力關係作用下的產物。

順著尼采的思維，傅柯也認為傳統史學好「高」騖「遠」（亦即強調形而上的純粹和源初的高貴），這樣的歷史學家總是否定自身的個體性和主觀性，否認身體，從而讓一個更高的客觀性（例如歷史女神）來安置所有的歷史，因而歷史學就是不加區分地接受一切。這種歷史學家屬於尼采描述的制欲主義家族（Foucault, 2000b: 383-384）。系譜學所倚賴的真實歷史則將目光落於近處（亦即強調身體和各種力量的複雜關係）。而且，真實歷史並不藏匿它的目光、它的觀點，並不擔心成為一種帶有觀點的知識（perspectival knowledge），因為它本來就**無意客觀**，無意建立



法則，而要讓歷史感擺脫超歷史的歷史（Foucault, 2000b: 384-385）。

由此觀之，本研究認為，相對主義對傅柯的系譜學來說並不成為問題。因為系譜學從未主張追求客觀性，從未追求絕對有效的真理，反而肯定觀點在歷史解釋中的必要性。這不會因而陷入主觀主義，即再次立基於主體做為意義理解的基礎，反而是要考察主體做為客體或主體如何被構成（Dreyfus and Rabinow, 1983: 120）。而對於「屈從知識」的探究，也不是要把某一群體的經驗上升為普遍經驗，而是透過這些邊緣的、局部的、被貶低的知識揭示權力的運作。系譜學做為「反科學」（antiscience），並不是用來反對所有的科學、大寫的科學（Science），而是用來對抗任何被視為科學的論述所具有的權力效果，以及批判總體性的理論（Foucault, 1997: 8-9）。

透過對於傅柯系譜學的重新梳理，可知哈伯馬斯對於當下主義和相對主義的批判都難以成立。首先，系譜學雖然研究「當下的歷史」，肯定研究者的觀點介入，但未如哈伯馬斯所言追求不帶觀點的客觀性，因此並不產生內在矛盾。其次，傅柯的「求知意志」或「求真意志」也不能如同哈伯馬斯所言被理解為對於客觀知識或是普遍真理的追求，在傅柯的討論中，它們主要關涉的是主體如何透過知識、如何在說出真話或坦白的過程中建構自身（例如關於性的自我揭露，可參閱下一節）。再者，系譜學從不追求普遍性或總體性，因為普遍性或總體性往往意味著隱含著集中化的權力，但傅柯的知識興趣始終是局部性的、反總體性的、質疑總體理論的正當性。如此看來，哈伯馬斯的批判顯然並未真正對焦。此外，或許更重要的是，哈伯馬斯仍舊沒有說明，這些討論與後現代究竟有什麼關聯。[9]

哈伯馬斯認為，權力理論的第三個、或許是最關鍵的問題，就在於隱含規範主義。換言之，哈伯馬斯認為傅柯拋棄了現代性的人文主義基礎，但是仍對權力進行批判。既然有批判，就一定存在著某種規範性基

礎，只是傅柯不願意清楚說明。

倘若一如哈伯馬斯對於傅柯的引用，主要仍集中在《監視與懲罰》與《性史》第一卷之前的著作（以及至1978年之前的相關演講訪談），那麼這樣的質疑或許可以成立。因為，當傅柯在《性史》卷一中提到「權力無所不在」，以及「哪裡有權力，哪裡就有抵抗」的時候（Foucault, 1990: 93, 95），傅柯並沒有明言為什麼非要抵抗權力，而不是順從權力。哈伯馬斯因而推斷：權力的運作對象即身體，必然隱含著一種生機論－生命哲學式的審美意涵：「一種不同的身體與快感的經濟學」（a different economy of bodies and pleasures）（Foucault, 1990: 159），也就是一種免除權力影響的審美式身體的理想圖像，能夠做為批判權力或抵抗權力的規範性基礎。哈伯馬斯進而強調，審美式身體，顯然呼應了尼采的酒神救贖論，從而可以確認尼采對傅柯的影響，確認傅柯理論的後現代意涵。

本研究不同意這樣的推斷。因為，當傅柯說「哪裡有權力，哪裡就有抵抗」時，他隨即強調，抵抗從未處在權力關係之外的位置，因為抵抗乃是權力關係之不可消除的對立面，「權力關係的存在依賴於抵抗點的多樣性」（Foucault, 1990: 95），而且不存在某種「大拒絕」（great Refusal）的中心，而是各式各樣的抵抗，「有些是可能的、必然的、未必的；有些則是自發的、野蠻的、單獨的、協同的、激烈的、或暴力的；有些則很快就妥協、帶有利害關係的、犧牲性的」（Foucault, 1990: 96），不存在一體適用的規則。這意味著，權力雖然無所不在，但絕非無所不能（Best and Kellner, 1994: 147）。[10]權力並不消解抵抗，反而依賴著抵抗，甚至生產著抵抗，一如舊制度時代的公開展示酷刑折磨，反而會引發圍觀民眾對君主權力的叫罵與挑戰（Foucault, 1995: 56-63）。

換言之，當傅柯的研究對象不是權力、而是權力關係時，就意味著權力關係的運作並不取決於任一主體的意志，也不是一種誰持有權力、誰不持有權力的宰制狀況。權力關係從來不是靜態的、持續存在



的，而是只有在它運作時，權力關係才存在（Foucault, 2002: 340）。因此，當傅柯說「權力關係是意向性的和非主觀性的（both intentional and nonsubjective）」，與上述說法並不矛盾。就方法論的分析單位來看，對權力關係的分析不能化約於個體層次，而必然要在關係層次上加以思考。在權力關係中沒有任一主體能夠全盤決定權力關係，它必然涉及到雙方的競爭、較量、衝突。若僅僅從某一主體的角度出發，將無法切實掌握權力關係。換言之，權力透過主體而運行，但不歸屬於任何主體。同時，權力關係必然是帶有方向性的，但是意向性也不能化約為某一主體的意圖，而必須被理解為權力關係總是朝向策略的合理性發展，使得權力對於主體的作用越來越有效率與效果（Foucault, 1990: 95）。哈伯馬斯正是由於無法理解這一點，才會始終堅持認為傅柯的權力觀仍立基於主體意識，從而沒有真正超越主體哲學。

權力並非無所不能，所以有權力的地方就會有抵抗，構想另一種不同的身體與快感的經濟學於是可能。在此，傅柯說的是「另一種不同的」，不同於既有的，也不是要在解放之後回到或進入特定的某一種（如哈伯馬斯提及的審美性身體），這意味著傅柯並沒有設定某一種身體或快感才是權力關係之外的理想狀態（根本無關於是不是審美性的），他也從未試圖構想一種無涉權力的身體狀態。因此，假設批判必然需要某種能夠外於權力的規範性基礎，那麼傅柯確實並未提出這種規範性基礎。一如傅柯曾言：「尋找一種所有人都能接受的道德形式，並且在某種意義上是所有人都應該服從於它的，對我來說將是一場災難。」（Foucault, 1988: 253-254）問題反而是，為什麼一定要有這樣的基礎，批判才得以可能？是否可能，批判的基礎不在於回到某種事先設定好的理想本質或美好狀態，也不在於某種普遍適用的判準，而是在於探究不同於此的其他可能性？為了進一步回答這個問題，參照傅柯1978年之後的後續討論將有所幫助。[11]

隨著在《性史》第一卷最後，傅柯的權力分析從針對身體的規訓權力，開始擴展到針對人口加以調節的生命權力（bio-power）。也就是隨著十八世紀之後人口數量的持續增長，加上資本主義經濟發展對於勞動力的需求等社會形態的轉變，使得身體的解剖政治（anatomo-politics of the body）和人口的生命政治（bio-politics of the population）兩者在對於性的佈署（deployment of sexuality）中整合起來（Foucault, 1990: 139-140）。這些討論在1978年之後的《安全，領土，人口》與《生命政治的誕生》這兩年的法蘭西學院講座中，發展出更廣泛、更具彈性的概念：**治理性**。[12] 之所以更為廣泛與更具彈性，是因為在傅柯的考察中，「治理」一詞基本上指「妥當處置事物，以便導向合適目的」，它至少包括「如何治理自我、如何被治理、如何治理他人、應該接受誰的治理、如何成為最好的治理者」這些面向（Foucault, 2007b: 134, 127）。換言之，治理性的問題不只涉及到治理他人的權力技術（technologies of power）問題，還涉及到自我治理的自我技術（technologies of the self）問題（Foucault, 2000a: 225）。

關於對他人的治理，傅柯透過船的例子來加以說明：治理一艘船，意味著不只是對於船本身、船上的物品、還包括對船員負起責任，考慮各種可能出現的突發狀況、危險與災害，設法讓船安全抵達其目的地（Foucault, 2007b: 135）。所以，當十八世紀人口增長成為治理的重要問題時，**現代性**就意味著國家的「治理化」（“governmentalization” of the state）（Foucault, 2007b: 144）：這種權力的對象是人口，知識是政治經濟學，技術則是治安（police），也就是能夠關注風險、計算機率、處理偶然性與不確定性、以及將考量範圍指涉到未來的各種安排。這些對於人口的治理技術搭配上相關的科學知識，如人口統計學、公共衛生、流行病學等等，對於生命有著越來越多的介入干預，從而為國家製造出健康有用的生命（Foucault, 2002: 410, 416）。傅柯甚至將這種現代國家



的治理化追溯到古希伯來文化中的牧人與羊群之間的隱喻，即牧人既照顧全部的羊，也留意每一隻羊的個別狀況。這種牧養權力經過基督宗教的轉化之後，成為現代治理性的前身，它兼顧「全體與單一」（Omnes et Singulatim），即權力的運作既總體化也個體化、既針對人口也針對身體（Foucault, 2002: 298-325）。

在此一治理化的脈絡下，傅柯於是在1978年的〈什麼是批判〉一文中，主張批判的問題不再是「如何不被治理」，而是如何能夠「不被治理到如此這般程度」（not being governed quite so much）（Foucault, 2007a: 45）。這樣的說法在1979年的《生命政治的誕生》獲得更進一步的說明。為了讓治理性變得理性化，面對追求國家強大而強調治理的「國家理性」原則，應當要受到「自由主義」對治理是否過度進行的批判反思，使得治理不會太少也不會太多（Foucault, 2008: 318）。在此，可以發現不論是權力或是治理性，對傅柯來說都不是某種邪惡的、必須要全盤擺脫的東西（Foucault, 2000a: 298）。[13] 沒有必要「逢權力必反」，也不是所有權力的運作都是成問題的。這也呼應著從《監視與懲罰》以降所謂權力不是壓制性的、而是生產性的說法。[14]

「我們應該立即且全面停止從負面角度對於權力效果的描述：它『排斥』、『壓制』、『審查』、『轉移』、『掩飾』、『隱瞞』。事實上，權力生產著；它生產現實；它生產對象領域和真理儀式。」（Foucault, 1995: 194。同時參閱1990: 94）在《監視與懲罰》時，雖然權力已經明顯區隔於代表虛假、扭曲、掩飾的意識型態，但是權力畢竟生產出的是馴順的（docile）或屈從的（subjugated）身體。主體不過只是臣屬。但是當權力概念經過治理性的拓展之後，安全且健康的人口－生命讓權力效果的正面性更為凸顯。此時，如何面對權力變得更為複雜。傅柯當然沒有因此拋下批判的問題，但是在說法上開始產生轉變：從「哪裡有權力，哪裡就有抵抗」，最終轉變為「如果權力關係存在於各個社會領域，這正是因

為自由無所不在。」(Foucault, 2000a: 292)自由取代抵抗，成為權力關係的條件。在此，傅柯構想著一種不同於哈伯馬斯意義下的批判：一種既非革命性的政治實踐，亦不需事先設定某種規範性基礎的批判。

轉變正是發生在對於治理性概念的引入與考察。在1979年的〈全體與單一：論政治理性批判〉對於治理性的考察中，傅柯提到：「權力的典型特徵是某人能夠或多或少完全決定他人的行為——但從來不是徹底地或強制地決定。」傅柯認為，全然的強制就不算是權力。因此當一個人受到他人引導而行動時，「他的自由就臣屬於權力。他也就服從於治理。如果個體能夠保持自由，不論此一自由多麼微不足道，權力就能夠使他臣屬於治理。沒有潛在的拒斥或反抗就不會有權力。」(Foucault, 2002: 324)而在1982年的〈主體與權力〉中，除了說明權力不能與暴力(violence)、強制(coercion)、宰制(domination)等概念劃上等號之外，更進一步主張權力就是行為作用於行為的方式，更清楚地說，「權力的運行乃是一種『對於行為的導引』(conduct of conducts)以及對於可能性的安排。基本上，權力不是敵對者之間的對峙或交鋒，而是『治理』的問題。」因此，「權力只能作用於自由主體之上，只有當他們是『自由的』，權力才能運行。在此，我們意指的是這樣一種個體或集體主體，他們面對著具有多種行為、多種反應方式、多種行為模式的可能性領域。〔……〕如此一來，權力和自由之間並不是相互排斥的兩相對峙(權力一施行，自由即消失)，而是更為複雜的相互作用。」(Foucault, 2002: 342)[15]最後在1984年的〈自我關注的倫理學做為自由實踐〉中，傅柯清楚指出「只有當主體是自由的，權力關係才存在。」甚至反駁常見的誤解：「那種宣稱『權力無所不在，因此沒有自由的空間』的說法對我來說是很不恰當的。那種認為權力是控制所有事物的宰制體系，沒有為自由留下任何空間的觀念，也不能夠歸之於我。」(Foucault, 2000a: 292-293)

透過上述的簡短回顧，可以發現傅柯的權力概念經過治理性概念的



調節之後變得更為多樣。不論是面對權力還是治理，問題始終不是如何擺脫權力與治理。權力關係內在於各種社會關係之中（Foucault, 1990: 94），甚至可以說「沒有權力關係就沒有社會」（Foucault, 2002: 343）。[16] 但這絕不意味著所有社會關係都可化約為權力關係，傅柯認為，相對於哈伯馬斯所區分的宰制（Herrschaft）、溝通（Kommunikation）、目的行動（zweckrationalem Handeln）三種先驗範疇，[17] 他也區別出權力關係、運用符號進行交流的溝通關係（relationship of communication），以及處置事物的對象能力（objective capacity）。三者之間無法相互化約，但三者之間總是相互重疊、彼此配合，就像是在教育體制的規訓中，能力的培養、知識與意見的交流溝通、以及行為的引導與形塑就同時發揮著作用（Foucault, 2002: 337-339）。

因此，傅柯並沒有如同哈伯馬斯所以為，將所有社會關係（特別是溝通關係）化約為權力關係。但是，當哈伯馬斯主張唯有從權力中獲得解放，溝通才有可能時，傅柯反而認為哈伯馬斯的觀點太過烏托邦：「那種認為存在一種溝通狀態，允許真理遊戲可以自由流通而沒有任何限制或強制效果的想法，對我來說是烏托邦式的想法。這種觀點未能了解權力關係本身並不是什麼糟糕透頂、必須擺脫的事物。如果權力關係指的是個體試圖指導和控制他人行為的策略的話，我不認為有哪個社會能夠沒有權力關係而存在。因此，問題不在於在一個全然透明的溝通烏托邦中消解權力關係，而是去獲得法律規則、管理技術、道德、精神氣質（ethos）、自我的實踐，藉此使我們在盡可能少的宰制中參與權力遊戲。」（Foucault, 2000a: 298）

如此一來，面對權力關係不再是宰制與解放問題，而是自由實踐（practice of freedom）的問題。甚至可以說，對哈伯馬斯來說十分重要的「為什麼要抵抗」問題，到了傅柯那裡就會變成「『為什麼要抵抗』的問題」為什麼會被問題化（problematized）。換言之，如果不是基於某種

人文主義的預設，預設了人的某種不變本質，以及遭到掩蓋或扭曲的本質需要獲得解放，那麼對權力的抵抗就不會成為問題。一旦這樣的後設敘事的正當性遭受挑戰，那麼接下來的問題就會變成，這樣的問題化是如何發生的，是否存在著另一種詮釋的可能性，另一種看待主體與權力之關係，亦即主體化的可能性。

對傅柯來說，一方面不是說在人類社會中不存在宰制，但是宰制意指一種完全無法抵抗的靜止狀態，這不是權力關係，如果存在這種情形，當然需要解放，但是解放並不會解消權力關係（Foucault, 2000a: 283）。另一方面，解放（liberation）一詞往往預設了：「存在著一種人類本質或基礎，做為特定歷史、經濟、社會過程的結果，始終被某種壓制機制所掩蓋、異化、囚禁。依據此一假定，人們該做的就是打破這些壓制性僵局，人們就能夠獲得自我和諧、重新發現自身的本質或重新與自身的起源產生關聯，以及重建與自身充分且積極的關係。」（Foucault, 2000a: 282）換言之，傅柯始終拒絕某種人類本質或先驗主體的預設，拒絕將主體視為不變的實體（substance），而是試圖考察主體如何在歷史中被建構與自我建構（Foucault, 2000a: 290-291）。

也因此，在傅柯對於權力關係的考察中，人不是始終只有一種面貌，總是充滿著多樣性（multiplicities）與可能性（possibilities）（Foucault, 1995: 218; 2002: 341），因而是自由的。主體既可能在權力關係中被建構，也可能透過自由實踐來自我建構。既可以選擇抵抗權力，也可以選擇運用權力。這就是關於自我的自由倫理學，而它正是在對於治理性的思考中產生出來的：「我認為治理性概念使得提出主體的自由和主體與他人的關係得以可能——這些〔按：即自我治理與治理他人〕構成了倫理學的主要內容。」（Foucault, 2000a: 300）

於是在1980年代的法蘭西學院講座中，透過回到古希臘思想，傅柯發現在過去，個人自由被當做倫理（ethics）加以思考，也就是要自



我關注（epimeleia heautou; care of the self），自我培養出某種精神氣質（ethos）、生存方式。自我關注並不能被簡單等同於自愛或自私、因而與關注他人相對立，這是後來在基督宗教中產生的轉變。「自我觀照和自我關注需要正確的行為和適當的自由實踐，藉此認識自我——即認識你自己（gnothi seauton）的常見面向——以及形塑自我、超越自我、掌控可能吞噬自身的欲望。」（Foucault, 2000a: 285）在此，主體的自我建構仰賴真理，不論是透過向內探究靈魂的真相，還是向外尋求邏各斯（logos）的協助，並且透過適當的修行鍛煉（askesis），都是為了關注自我。而且這種關注自我同時會關注到他人，在古希臘中，透過認識自我來關注自我，是為了更好地治理城邦，同時透過自我關注而掌控自身的欲望，就不會產生治理他人時的權力濫用。因此，自我關注的過程始終包含與他人之間的關係（Foucault, 2000a: 286-289）。然而在基督宗教的牧養權力的轉化之下，使得關注自我的古典意涵消失了：「當自我文化被基督宗教吸收之後，它就為牧養權力的施行而服務，直到關注自我從本質上變成了關注他人。」（Foucault, 2000a: 278）關注自我變成了自私自利，自我不再被關注，而只能被認識和譯解（諸如精神分析和性科學(Foucault, 1990: 57-67)）。

在這些考察中，傅柯不再從抵抗來思考權力關係，更不是為了要擺脫現代的權力關係、回到某種古希臘的美好世界。這裡同樣不接受「不是停留現代、就是回到古代」的思想勒索，而是嘗試透過自我關注、自我技術、自我治理等思考，提供一種新的觀點來分析當下的一切，讓當下之所是不再理所當然，從而能夠避免過度的治理，找尋建構主體的新可能性（Foucault, 2000a: 261）。也因此，本研究認為哈伯馬斯的詮釋太執著於傅柯的權力概念，從而未能注意到主體化的思考。而且正是在主體化的闡述中，更能明顯看到尼采對於傅柯的影響（參閱下節）。

綜上所述，本研究主張哈伯馬斯所謂的隱含規範主義是有問題的。

一方面傅柯並沒有設定某種身體圖像（不論是審美的或是理性的），另一方面傅柯也不追求無權力運作狀態下的解放。事實上，解放也無法擺脫權力關係。如果認為沒有規範性基礎，沒有解放，就不能對權力關係進行批判，這彷彿會落入一種勒索要脅，彷彿沒有規範性基礎就不能批判。傅柯對過度治理的批判、抵抗的多樣性、自由實踐的可能性，這些都不等同於非理性主義或虛無主義。因為批判的重點不在於回到某種主體性，而在於創造出新的主體性。

為了更進一步思考批判的問題，底下將檢視傅柯關於啟蒙的相關論述，同時參照哈伯馬斯的批評。傅柯過世的前一年，曾經規劃在1984年十一月籌辦一場關於啟蒙的研討會，紀念康德〈答何謂啟蒙〉一文的兩百週年，並邀請哈伯馬斯、德雷福斯（Hubert Dreyfus）、羅蒂（Richard Rorty）、泰勒（Charles Taylor）與會討論，後來因傅柯過世而未能舉行，備受期待的傅柯與哈伯馬斯的論辯因而不曾實際發生。但哈伯馬斯在傅柯過世之後曾發表一篇悼文：〈瞄準當下的核心〉（Taking Aim at the Heart of the Present），成為兩者之間針對啟蒙的唯一交流（Habermas, 1995: 150）。[18]

哈伯馬斯認為，「在致力於哲學之時代診斷的我們這一代人當中，傅柯對於時代精神產生了最持久的影響，很大程度上要歸功於他的誠摯決心所堅持的具有生產性的矛盾。唯有複雜的思想才能產生有益的矛盾。」（Habermas, 1995: 154）換言之，即便傅柯在此成為哈伯馬斯的同路人，也就是同樣在康德哲學傳統下展開對於現代性的批判，但哈伯馬斯始終認為傅柯的理論存在著矛盾，一如他在《現代性的哲學論述》中所主張。這樣的矛盾體現在他對於傅柯思想的印象，一種帶有張力的面貌：「一方面是學者追求客觀性時所體現沉著的、科學的拘謹，另一方面則是知識份子那種易受傷的、主觀激動的、道德上敏銳的政治活力。」（Habermas, 1995: 150）這樣的印象並不令人陌生，與《現代性的哲學論述》中對於傅



柯方法論的解讀方式並無二致：兼具「考古學家的斯多葛目光」與「系譜學家的犬儒目光」，既對當下進行非人文主義式的、客觀的事實觀察，卻又對當下進行人文主義式的批判分析。結果不是落入不可能達到的客觀主義，就是落入偽裝中立的主觀主義。

於是，哈伯馬斯認為，即便傅柯的解讀帶來「不一樣的康德」（a *different* Kant），即做為第一位瞄準當下之核心進行思考的哲學家，將「啟蒙」從一種對於主體認識能力界限的先驗批判，轉變為對於主體如何與當下產生關聯、建構自身的歷史批判，也就是「使哲學遠離永恆真理，轉而專注直到當時始終被哲學視為不成概念和不存在的偶然和轉瞬即逝」，從而開始了現代性的論述（Habermas, 1995: 150-151）。但是哈伯馬斯始終認為傅柯無法解決其思想中的內在矛盾：「傅柯過去曾經在現代權力的形構中追蹤求知意志並且譴責它，如今卻從全然不同的角度來展現它：將它做為連結其自身思想和現代性開端的批判性動力，一種值得守護與亟需復興的動力。」（Habermas, 1995: 154）亦即，哈伯馬斯認為傅柯過去在對於人文科學知識的考察中揭露著知識與權力的共謀（強調知識的負面意涵），如今卻又聲稱這種人文科學知識對於當下的關注應當獲得重視，甚至可以從中找到批判權力的基礎（強調知識的正面意涵），顯然犯了前後不一致的思想矛盾。

在哈伯馬斯的悼文中透露出，即便他顯然知道傅柯透過詮釋康德而提出一種「現代性態度」，但是他似乎不以為然，並不接受傅柯的「現代性態度」可以做為一種現代性的論述，並且似乎始終堅持現代性計畫只能有一種版本（哈伯馬斯的版本）。抑或就算傅柯在此處關於啟蒙的討論可屬於現代性，但他的權力理論仍然是後現代的，因此又將成為傅柯另一個前後矛盾。

事實上，傅柯對於知識的看法不見得存在著矛盾。本研究認為，雖然他在《監視與懲罰》中，確實提到由於「監獄性體制」（carceral

system）對身體有密切的監視與持續的檢查，可以說促成了關於人的科學（也就是透過對人的心理與身體進行密切觀察與記錄，從而對人有更多了解）。但是傅柯強調，「我並沒有說人文科學源自於監獄」（Foucault, 1995: 305）。傅柯的意思是，「監獄性體制」使得權力的運作包含著對於個體化的認識（諸如學生的考試成績、犯人的刑事記錄、病人的精神檔案等），這種權力－知識造成了人文科學的歷史可能性。但是，兩者之間不存在線性因果關係，而更是一種選擇性的親近。這與他對於啟蒙傳統的重視並不矛盾。[19]

撇開上述矛盾不談，至於哈伯馬斯批評傅柯歷史方法的內在矛盾，前已有所回應，此處不再贅述。底下重點在於釐清：傅柯透過詮釋康德所帶出關於啟蒙和批判的看法到底是什麼？

康德在〈答何謂啟蒙〉一文中，將啟蒙界定為：人得以擺脫自己加諸在自己身上的不成熟狀態。亦即，若個人無法運用自己的理性，此為不成熟；若能夠運用理性，但卻沒有勇氣或決心運用，仍甘願受他人引導，而放棄自我運用理性，此則為自我加諸於自身的不成熟。傅柯對此文曾有多次討論。在1978年的〈什麼是批判〉中，面對著西方社會的治理化趨勢，於是帶入了對於治理化的批判態度，也就是如何能夠「不被治理到如此這般程度」（Foucault, 2007a: 45）。傅柯認為，這樣一種批判態度與康德的啟蒙是相呼應的。但是他進一步指出，康德的啟蒙所立基的批判乃是一種先驗認識的批判，也就是要了解自身認識能力的界限，「一旦個人獲得了對於自身的認識及其界限的妥當觀念，就能夠發現自主的原則。」（Foucault, 2007a: 48）歷史性的探究被限縮為先驗性的探究，從而未能抵達啟蒙的真正目標。

不過傅柯認為，康德畢竟勾勒出啟蒙的任務所在。於是在1979年的〈全體與單一〉和1982年的〈主體與權力〉，傅柯對康德的〈答何謂啟蒙〉提出更明確的解讀：「自康德以降，哲學的角色乃是防止理性超出



經驗所給定的界限。但是與此同時——亦即，自從現代國家和社會的政治管理的發展以來——哲學的角色也是對政治合理性的權力濫用保持警覺。」（Foucault, 2002: 298-299; 328）[20] 其中，康德的啟蒙論述其實是在發問：「在歷史的特定時刻，我們是誰？康德的問題即是對於我們和對於我們所處當下（both us and our present）的分析。」如此一來，「也許今日的目標不是去發現我們之所是，而是去拒絕我們之所是。我們必須去想像和建立我們可能之所是，藉此擺脫政治的『雙重束縛』，也就是現代權力結構的既個體化又總體化。」（Foucault, 2002: 335-336）啟蒙不再只是先驗哲學的問題，而是在一種關於我們自身的歷史存有論（historical ontology of ourselves）問題，亦即如何擺脫牧養權力的過度治理、拒絕我們之所是，從而探究我們可能之所是。此處的「可能之所是」呼應著前述關於自由實踐的討論，換言之，當傅柯說「只有當主體是自由的，權力關係才存在」時，這個主體的自由既來自於理性能力，更表現在透過自我關注對自身進行轉化與提升。

於是在1984年的〈什麼是啟蒙〉一文中，[21] 傅柯把啟蒙理解為對當下（present）的批判，也就是一種現代性的態度（attitude of modernity）。「現代性」不再被視為某種歷史時期，介於「前現代」和「後現代」之間，而是被視為一種態度，一種始終與「反現代性」（countermodernity）態度相對抗的態度（Foucault, 2000a: 310）。傅柯沒有說明所謂「反現代性」態度是什麼，如果從上下文脈絡來看，或許指的是（如康德那般）仍停留於先驗哲學中、不關注當下、只思考我們之所是的態度。

透過對於波特萊爾（Charles Baudelaire）的描述，傅柯指出這種現代性態度對於當下的關注，並不只是單純的觀看，而是必須透過關注當下，進而思考當下的其他可能模樣。這同時涉及到當下與自我之間的關係，一種嘗試對自我進行鍛煉（askesis）並轉化的努力：「對波特萊爾來說，現代人不是去發現自身的祕密或隱藏著的真相，而是嘗試去發明自

身。現代性不是『使人從其存有中獲得解放』，而是驅使他去面對生產自身的任務。」（Foucault, 2000a: 312）換言之，這種態度追問著關於我們自身的歷史存有論，一方面是如何問題化自我與當下的關係、如何將自我建構為自主的主體，另一方面則展現出一種對於當下、亦即我們所身處的歷史時代保持持久批判的精神氣質（ethos）（Foucault, 2000a: 312）。

這種精神氣質必須避免兩種思想上的勒索要脅（blackmail），一是「不是贊成就是反對啟蒙」的非此即彼選邊站，另一則是「啟蒙與人文主義」的不當混合，因為啟蒙不應該立基於某種意涵不定的人文主義。它應當去辨認「當前的必然性界限」（contemporary limits of the necessary），從而辨識出哪些不是、或不再是將自身構成為自主主體所不可缺少的東西。因此，這種精神氣質也可視為一種界限態度（*limit-attitude*），所謂的批判就是去分析和反思界限，「要言之，重點在於將對於必然限制形式的批判，轉化為對於可能踰越〔界限〕的實際批判。」（Foucault, 2000a: 315）

在此，由於傅柯不會、也不可能說明踰越界限之後會是什麼，對哈伯馬斯來說顯然不會是令人滿意的解放訴求。而且，哈伯馬斯恐怕還是會繼續追問：為什麼要踰越？如果不是以某種審美性身體做為規範性基礎，那麼是否是以古希臘人的生命樣貌或生活方式做為規範性基礎呢？然而倘若傅柯果真如此，則哈伯馬斯很可能會一如批判尼采訴諸於前現代的酒神精神，而批判傅柯對於古希臘人的崇拜同樣落入崇古非今的「起源哲學」問題，彷彿前現代的古老過去總是比較美好的。

本研究反對上述假設。因為當傅柯說「不是權力，而是主體，才是我研究的總主題」時（Foucault, 2002: 327），不論這說的是理論軸線的轉變，還是理論綱領的重申，至少都說明傅柯在1980年代對於主體的關注。正如德勒茲的觀察：「在其最後的著作中，人們發現了一種做為『主體化過程』的思想；將此視為對主體的回歸是十分愚蠢的，這是存在方式



的構成，或像尼采所說的生命新可能性的創造。」（Deleuze, 2005: 110）於是當傅柯回顧自身的寫作計畫時，同樣透露著相同的構想：「系譜學研究有三個領域。第一，我們自身的歷史存有論與真理相關，透過它，我們將自己建構為知識主體；第二，我們自身的歷史存有論與權力相關，透過它，我們將自己建構為作用於他人的行動主體；第三，我們自身的歷史存有論與倫理相關，透過它，我們將自己建構為道德代理人。」（Foucault, 2000a: 262）於是，與其說是主體（而容易落入他所反對的先驗主體哲學），不如說是*主體化*（assujettisment; subjectivation）、主體的自我構成、或是自我技術，才是傅柯理論的關鍵環節，既能說明為什麼在〈什麼是啟蒙〉一文中會有類似的主張，又能呈顯與尼采之間的關聯。如果同意傅柯的自我定位，那麼傅柯確實可以說致力於超越主體哲學，然而，採取的方式並非如同哈伯馬斯所言的權力理論，而是主體化。

當傅柯持續考察治理性歷史中關於治理他人的面向時，他逐漸察覺到自我治理面向的重要性。這一點從《性史》第一卷中「性科學」關於坦白的討論，以及在《安全，領土，人口》講座中對於牧養權力的考察中，都注意到基督宗教在十三世紀之後對於以言語表達為形式的告解儀式的重要性，即如何透過自我闡述與自我揭露而讓權力關係發揮作用。哈伯馬斯也曾注意到此一後期發展，他援引的是傅柯於1980年在美國柏克萊大學的「真理與主體性」講座內容：「如果一個人試圖分析西方社會的主體系譜學，他必須不只考慮支配的技術，還需要考慮自我的技術。也就是說，他必須考慮這兩種技術類型之間的交互作用。個體支配他人的技術仰賴於個體作用於自身的技術。」（Habermas, 1988: 321）可惜的是，在此，自我技術僅被視為權力技術的一種形式，因而未能使哈伯馬斯注意到自我技術在古希臘文化中的另類面貌。

確實，傅柯是在1980年代的法蘭西學院講座：1980年的《對生者的治理》、1981年的《主體性與真理》、1982年的《主體詮釋學》，才逐

步從基督宗教早期、希臘化時期、直到古希臘，勾勒出橫跨千年的自我技術的歷史。甚至在1983、1984兩年的講座：《自我治理與治理他人》中考察古希臘的「直言」(parrhesia)，做為「批判」的可能來源。哈伯馬斯未能參閱到這些後期發展，對於傅柯的解讀重心自然就迂迴於權力之上，而終究未能發現傅柯研究主體化的思想興趣。

不同於古希臘時期透過自我認識來自我關注（如蘇格拉底與亞西彼德 (Alcibiades) 的對話），基於自我治理從而能夠治理他人（城邦）；以及希臘化時期透過自我技術——諸如書寫、良知省察、修行鍛煉（askesis）、夢的解析——來自我關注（如斯多葛哲學）；從早期基督宗教開始，為了追求救贖，人們必須棄絕自身、全然服從於神與神職人員，並且持續以言語進行自我省察，解讀並揭露自身深藏的祕密與欲望。在此，自我技術的功能從運用邏各斯、進行自我鍛煉以轉化且提升自身，變成了不再關注自我、棄絕自我、尋求彼世救贖的自我技術（Foucault, 2000a: 223-251）。「當自我文化被基督宗教吸收之後，它就為牧養權力的施行而服務，直到關注自我從本質上變成了關注他人。」（Foucault, 2000a: 278）也就是逐漸走向了現代生命政治的治理化。

於是在這樣的考察中，傅柯讓自己的理論綱領回到了主體：「對我來說，知識與權力的問題並不是最基本的問題，而是一種工具，使得以一種對我來說最精確的方式來分析主體與真理之關係得以可能。」（Foucault, 2000a: 290）換言之，「知識與權力」，原來並不是最主要的軸線，而是用來分析「主體與真理」的工具。在此，主體如何透過說出真理進行批判（例如蘇格拉底做為直言者 (parrhesiates)）、運用真理來進行自我教化（例如塞內卡 (Seneca)）、以及向他人揭露自身深藏的真實想法與欲望（例如信徒與牧師、病人與精神醫師），都展現出不同的主體化，亦即主體建構自身為主體的不同形式。對傅柯來說，權力面向被吸納進主體化的過程中，像是在古希臘的城邦政治中，「好的統治者乃是依照



權力應該被施行的方式來施行權力，也就是說，他同時施行權力於其自身。因此，施加於自身的權力將調節著施加於他人的權力。」（Foucault, 2000a: 288）傅柯認為，這說明為什麼蘇格拉底希望亞西比德在參與政治之間先學著關注自我，因為透過認識自我而關注自我，才懂得如何治理城邦（Foucault, 2000a: 229-231）。這乃是從施行權力者的角度來看自我技術與權力技術之間的關係。倘若從受到權力作用者的角度來看，基督宗教的牧養權力使得信徒不再關注自我，甚至要棄絕自我、關注他人，才能獲得救贖。此時的自我技術成為權力技術的工作，從而讓人變得臣服。

即便古希臘人的自我關注，彷彿截然對立於現代人的不自我關注。但是，傅柯很清楚知道自己在做什麼：「我並非在尋找替代選項（alternative）；不可能在另一個時空另一群人所提出的問題解答，找到〔我們〕問題的解答。你知道，我想做的並不是解答的歷史。」換言之，對於古希臘的探究並不能做為解決當代問題的答案。重點不在於回到過去、或是跟過去做一模一樣的事情，而是「至少能夠形成、或有助於形成一種特定的觀點，能夠做為非常有用的工具，去分析當前所發生的一切，然後去改變它。」（Foucault, 2000a: 256, 261）因此，傅柯並無意要崇古非今，畢竟他要研究的始終是「當下的歷史」。德勒茲同樣如是詮釋：「按照傅柯的方法，最令他感興趣的，不是回歸希臘人，而是回歸今天的我們。我們的生存方式、我們的生命可能性或我們的主體化過程是什麼樣的？我們是否有構成為『自我』的方法？」（Deleuze, 2005: 113）如此看來，自我關注與逾越界限的態度是共通的議題，都是傅柯關於主體化的思想，同時做為其對於啟蒙現代性的看法。

經過討論可以發現，倘若哈伯馬斯關注系統對生活世界的殖民化，使得溝通受到權力的扭曲，因而必須擺脫權力的扭曲才能獲得解放，促進相互理解。相較之下，傅柯關注的則是自我技術在現代淪為權力技術

的工具，使得自我關注的思想不復存在，從而需要重新關注自我並且創造自我，藉此面對過度的治理權力。

本研究認為，由於哈伯馬斯未能參照傅柯的晚期著述，因此仍以身體的審美意涵做為傅柯之後現代性的評判標準，而始終認為傅柯的理論重心在權力而非主體。然而更可能的是，即便哈伯馬斯參閱這些晚期著述，恐怕也難以改變他的想法。哈伯馬斯可能仍會堅持認為傅柯訴諸於古希臘思想與文化乃是一種厚古薄今的、寄望於遠古的起源哲學；而對於自我關注或主體化的討論則是對於非理性之審美主義的擁抱；至於拒絕規範性基礎和拒絕解放的批判則將是怎樣都行的無政府主義。

對本研究來說，哈伯馬斯對於傅柯的評價，亦即認為後者做為非理性主義者，基於一種非理性的審美身體理想圖像，做為批判權力的規範性標準。這樣的評價可以說延續著哈伯馬斯對於尼采的評價而來。然而本研究已設法釐清：傅柯並不反理性，反而還試圖提出新的啟蒙觀，因此並不做為非理性主義者。而且，傅柯並沒有試圖以審美身體做為規範性基礎，而是基於其界限態度，思考如何可能「不再是當下之所是」，並且透過自由實踐面對過度的治理。就本研究第二章關於後現代的理念型建構來看，哈伯馬斯對傅柯的評價，更多傾向於以審美取向的去分化型後現代，而非以質疑後設敘事的去正當化型後現代來解讀傅柯，從而限制了討論的可能性。

PART 3 傅柯的後現代意涵：從主體到主體化

在盡可能仔細檢討哈伯馬斯對於傅柯的解讀與批判之後，當可了解他如何對傅柯進行後現代的定位。本節將嘗試以不同的角度討論尼采與傅柯之間的思想繼受，從中凸顯此一思想繼受關聯所可能具有的後現代



意涵，依此與哈伯馬斯的說法對照比較。

傅柯在1975年的一次訪談中如是定位與評價尼采：「我要是自命不凡，就會以『道德系譜學』做為我正在著手進行之工作的總標題。尼采使權力關係成為哲學論述的主要焦點，一如馬克思使生產關係成為主要焦點。尼采是關於權力的哲學家，他試圖不讓自己侷限於政治理論之內去思考權力。〔……〕對我來說，我傾向去運用我所喜愛的作者。對於像尼采思想那樣的思想，表示致敬的唯一方法就是去運用它、改變它、讓它呻吟、讓它抗議。至於評論者所謂對於尼采的忠實與否，我對此毫無興趣。」（Foucault, 1977: 53-54）[22] 在此，一方面可以看到傅柯相當看重尼采思想的啟發，以及他面對這些思想遺產的方式；另一方面則可看到傅柯如何定位尼采思想的獨特性，特別是在馬克思主義和政治理論之外，一種思考權力的新可能性。也就是，不將權力視為經濟狀況的反映，即一種受制約於下層建築的上層建築，也不將權力局限於特定的機制如國家機器，從而服務於經濟生產關係，更不從法律的權利模式與禁制功能來思考權力（Foucault, 1997: 13-14）。

根據傅柯的回憶，至少在1953年時他就開始接觸尼采的著作，之後也在1960年代與德勒茲合作編輯出版尼采全集的法譯版。對於當時的法國思想界，為了嘗試突破存在主義－現象學的格局，於是開始透過訴諸尼采尋找新的可能性（Foucault, 2000b: 438-439）（參閱本研究第三章第二節）。這樣的趨勢與1960年代的結構主義嘗試擺脫現象學的努力，兩者之間雖然沒有直接的關聯，但是確實構造出一個當代法國思想的論述氛圍，特別是對於意識主體或人文主義的批判。加上六八學運之後對法國共產黨的失望，又讓尼采成為馬克思主義之外新的思想泉源（Schrift, 1995: 35）。在各種對於尼采的繼受關係中，傅柯選擇的不是對於尼采的重述或註疏，而是透過其啟發以發展新的思想可能性。

當傅柯此後屢屢嘗試以「系譜學」定位自身的著述規劃時，既可呼

應於其1970年的〈尼采，系譜學，歷史〉之後在方法論上的重要思考，又可呼應1982年在〈論倫理系譜學〉對於畢生著作的重新安置，也就是在知識、權力、倫理三個面向中的主體化。在1970年代，傅柯的理論重心移居權力，因此對尼采的挪用也側重於此。但是，不應僅將兩人的思想繼受侷限於此，否則可能會將傅柯於1980年代的倫理轉向，也就是思考重心轉向主體的相關討論，視為遠離尼采的思想遺產。傅柯在生前最後一次訪談中同樣提到：「我就是個尼采主義者，試圖藉助於尼采的文本——但也藉助於反尼采的命題（儘管仍然是尼采式的命題！）——就若干論點和可能的範圍內，看看能否在這個或那個領域中有所作為。」（Foucault, 1988: 250-251）就其1980年代的相關著作可知，傅柯此處強調的是主體，也就是主體化的相關論述。因此他自認為「在理論上受惠於哲學家尼采，〔因為〕他提出了主體之歷史性（subject's historicity）的問題。」（Foucault, 2005: 525）

當德勒茲談論到尼采與傅柯的繼受關係時，他極為類似地觀察到三個交匯點。第一點乃是*權力關係*：「其一是關於力量的觀念。傅柯的權力，如同尼采的權力。並非歸結於暴力，也就是說，並非歸結為力量與生命或對象的關係，而是歸結為力量與它所影響的乃至影響它的其他力量（激勵、引發、促成、誘發等情感）的關係。」也就是力量與力量之間的關係。第二點則是*系譜學*：「其二是力量與形式的關係：一切形式皆是力量的複合。〔……〕這更是傅柯關於人的消亡的全部主題，是他與尼采的超人的聯繫。人的力量本身並不足以構成一種人可以安居其中的主要形式。人的力量（理解力、意志力、想像力等）必須與其他的力量相結合。」換言之，任何人事物在歷史中都是各種力量相互作用下的產物，沒有始終單一且不變的存在。以及關於*主體化*的第三點：「第三個交匯點關係到主體化的進程：再次強調，這根本不是一個主體的構成，而是生存方式的創造，是尼采所說的新的生命可能性的創造，尼采已在古希臘



人身上找到了新的生命可能性的根源。」（Deleuze, 2005: 133）因此可以說，反對傳統政治學的權力關係、反對傳統歷史哲學的系譜學、反對傳統形上學的主體化，這三點最鮮明地凸顯出二者之間的思想關聯。

關於第一點，即權力不被等同於暴力、或是某種可以被持有與轉讓的事物，而是採用一種唯名論式的觀點：視權力關係為力量與力量之間的策略關係（Foucault, 1990: 93）。在此，權力關係不再是壓制，而是生產性的，即生產出規訓的身體。一如尼采在《道德系譜學》中，闡述現代主體如何在奴隸道德相對於主人道德的勝利、也就是在基督宗教之制欲主義的影響下，透過運用懲罰身體所製造出來的負罪感和良心不安，使得「靈魂」和「意志自由」成為人之為人的「本質」，人看似獲得獨一無二的特性，卻也套上反對自身生命的枷鎖，從而成為上帝的羔羊。「懲罰馴服（*zähmt*）人們，但沒有讓人們變得『更好』。」（KSA 5: 321）

傅柯則相應在《監視與懲罰》，透過考察以全景敞視建築做為規訓權力的典範，即「靈魂成為身體的監獄」（Foucault, 1995: 30），如何使得現代主體成為自我規訓的馴順身體。而在《性史》第一卷中，則展現為生命政治如何運用相關知識（如人口統計學、心理學、公共衛生等）針對「性」進行權力佈署，以便打造出健康且有生產力的人口。

關於第二點，即系譜學對於傳統歷史解釋的反省，從而強調差異和多元。一如尼采在《道德系譜學》中所述，在歷史上所有的事物（包括「人」），其「意義」和「目的」總是不斷被佔據優勢的權力意志所重新闡釋和編造。其變化或發展絕不是朝向某個目標的進步，更不是合乎邏輯的、最便捷的、耗費最少力量和代價的進步，而是由多個進行的征服過程組成的前後序列。「形式是流動的，『意義』更是流動的。」也因此，例如「善」的概念並非從古至今都一致。而「懲罰」概念也並非從一開始就只服務於一種目的、只具有一種意義，「事實上懲罰概念絕非僅只代表一種意義（Einen Sinn），而是各種『意義』的全部綜合（ganze Synthesis

von »Sinnen«）。」甚至可以說它「完全無法定義」（KSA 5: 315, 317）。因此，系譜學對於歷史的詮釋，不同於深層詮釋學，它不認為存在著某種深藏而等待發掘的單一不變意義。

在〈尼采，系譜學，歷史〉一文中，[23] 傅柯則從中析取出對於歷史的「來源」（Herkunft）和「發生」（Entstehung）的重視，反對追溯「起源」（Ursprung），反對在歷史中存在固定不變的事物，主張追蹤事物在過去歷史中的散佈、分歧、不一致、偶然，打破事物的連續性和統一性，並且關注事物在歷史中的各種力量關係之中如何產生。一如《監視與懲罰》對於懲罰權力演變的歷史考察。而且系譜學也反對「無所不包的總體性理論」（all-encompassing and global theories），而強調「批判的局部性特徵」（local character of the critique）（Foucault, 1997: 6）。

至於第三點，也就是主體化的議題，同樣展現傅柯如何深受尼采的啟發。尼采一方面在《道德系譜學》批判基督宗教的制欲主義，使得善與惡的價值階序被確立下來，讓生命淪為通往彼世救贖的橋樑，從而讓肯定生命與權力意志的主人道德被打壓、被遺忘，人於是成為「渺小化和平均化」的動物（KSA 5: 278）。另一方面則可從諸如《快樂的科學》中對於「風格」的強調找到線索，換言之，「人應該透過長時間實踐和每日工作來賦予生活以風格，創造自己的人生。」（Foucault, 2000a: 262; KSA 3: 530-531）人必須設法為自身建立某種風格，將自身視為藝術品般加以鍛造經營。這兩種不同的——主體做為臣屬，與主體做為藝術品——主體化，皆可見於傅柯的主體系譜學。

確實，傅柯始終反對先驗主體與人文主義。如果他自認為不同於結構主義，那正是因為結構主義並沒有真正拋棄人文主義：「因為它〔按：結構主義〕再製了人文主義式概念：不變的人類本質。例如結構主義者所宣稱的：人類心靈有著先天的、普同的結構。」（Best and Kellner, 1994: 41）傅柯始終試圖追問的是主體如何在歷史過程中構成：「我確實



認爲不存在至高無上的、奠基性的主體，一種隨處可見的、普遍的主體形式。對於這種主體我感到非常懷疑，同時抱有敵意。相反，我認爲主體是在各種屈從的實踐中被構成的，或是一如在古代，以一種更自主的方式，透過各種解放的、自主的實踐而構成。」（Foucault, 1988: 50-51）於是，同樣是對基督宗教的批判和對於古希臘文化的嚮往，似乎能夠在傅柯的理論中看到尼采的影子，特別是對於基督宗教的告解儀式所展開關於治理他人的權力技術，使主體成為臣屬；以及從古希臘文化中的自我關注所展開關於自我治理的自我技術，使主體成為藝術品。[24]

由上述各種討論可知，傅柯對於尼采的閱讀除了格外強調《悲劇的誕生》和《道德系譜學》，其他在尼采生前即出版的著作像是《快樂的科學》等也都是傅柯的閱讀範圍（Foucault, 2000b: 272; 446）。簡言之，傅柯對於尼采的閱讀集中在尼采**生前已出版的著作**，而似乎不曾引用遺稿。這與他和德勒茲合作主持尼采全集的法譯本出版自然有關，從而使他對於諸如伊麗莎白編輯的《權力意志》遺稿刻意保持距離。

相較之下，德勒茲在尼采全集出版之前、於1962年出版的《尼采與哲學》中對於權力意志的闡述，就大幅援引《權力意志》的相關段落。其中，關於「權力意志」的討論會比起尼采生前已出版著作有更多實驗性的討論。也因此，傅柯從力量關係來解讀權力，極有可能是受到德勒茲的啟發。這也是為什麼哈伯馬斯會說：「透過德勒茲的引介，使得尼采在法國結構主義中做為權力理論家而發揮著影響力這件事情變得理所當然。」（Habermas, 1988: 153）換言之，哈伯馬斯同樣認為，傅柯的權力理論乃是經過德勒茲對於尼采權力意志概念的詮釋而得以形成。這也呼應德雷福斯與拉比諾（Paul Rabinow）的觀察：「尼采與傅柯之間一個重要的區別是，尼采似乎時常將道德和社會體制奠基於個體行動者的戰術（tactics）之上，傅柯則對此種取徑進行全盤的去心理學化，不將所有心理學動機視為根源，而是將它視為沒有戰略者的戰略（strategies）結

果。」（Dreyfus and Rabinow, 1989: 109）換言之，兩人認為尼采的權力意志概念仍較為傾向於從心理學面向著手分析。例如《道德系譜學》對於「怨恨」（Ressentiment）和「良心不安」（schlechtes Gewissen）的分析，確實有類似的情況。而傅柯的權力關係概念則在分析層次上有所不同，也就是從關係層次上去看待力量之間的相互作用，而不取決於任何行動者的情緒或意志。二者之間的區別，或是正是由於德勒茲對於傅柯的影響所致。

不過，誠如傅柯所言，他也自覺對尼采思想的繼受並不是教條主義式的照單全收，而是有著自己的延伸運用。當他的權力分析從規訓權力、生命政治、拓展到治理性時，一方面注意到治理性的前身即基督宗教的牧養權力，確實以一種既總體化又個體化的權力作用於主體，使其成為臣屬的主體。但是即便如此，不論是牧養權力或治理性，似乎都比起尼采意義下基督宗教那種衰敗生命的虛無主義來得*正面*。換言之，固然個體並非自主選擇自身的生命形態，但在現代的生命政治中確實是被塑造為健康且有生產力的生命。這也使得如何面對權力的問題愈形複雜。對比於傅柯追問「如何不被過度治理」，尼采可能更傾向於「不被治理」。

另一方面，在治理性的治理他人方面，二者都對基督宗教有所批判，其中，尼采批判的是從柏拉圖主義到基督宗教對於生命的貶抑，傅柯批判的則是基督宗教到現代生命政治的權力運作對於生命的層層介入。而在自我治理方面，二者都對古希臘文化有所借鑑，其中，尼采欣賞的是蘇格拉底之前的古希臘悲劇文化對於阿波羅精神與戴奧尼斯精神的雙重參照，從而批評在蘇格拉底之後開始走向將生命視為虛幻、將永恆理念視為真實的二元世界。傅柯則欣賞蘇格拉底以降對於自我關注的重視，並且比尼采更願意接受希臘化哲學關於如何有助於轉化自我（諸如，強調古希臘的修行鍛煉 (askesis) 不同於基督宗教以降的制欲 (asceticism)，前者是自主選擇的節制，後者則是受到強制的限制）之自我



技術的討論，從而批評在基督宗教之後使得自我關注的文化逐漸消失。如果尼采的「超人」（Übermensch）強調人的自我超越，那麼傅柯的自由實踐除了更加具體探討自我技術促成自我轉化、自我提升的可能性，同時還更社會性地考慮到自我治理與治理他人的關聯性。

不論是德勒茲的詮釋，或是傅柯自己的數次說明，都可發現尼采與傅柯之間的思想繼受關係見諸於權力關係、系譜學、主體化三個面向。那麼，較之於哈伯馬斯的詮釋，兩種說法中的哪一種，較適合於用來呈顯傅柯與後現代之間的關係？更重要的是，哪一種說法既能夠說明尼采與傅柯之間的思想繼受關係，又同時能夠在這繼受關係中呈顯出後現代的意涵？

回顧本研究第一章第三節中哈伯馬斯對於尼采的後現代定位，即酒神救贖論與審美品味認識論，哈伯馬斯認為尼采徹底告別了啟蒙理性，徹底放棄了解放實踐，從而訴諸於遠古神話那因而是保守的、非理性的審美救贖，甚至以品味這種帶有任意性且不確定性的標準來評判真理與道德，進行一切事物的價值重估。扼言之，對哈伯馬斯來說，**審美取向的非理性主義**乃是後現代主義的基本特徵。基於本研究第二章對於後現代概念的重新梳理，可知哈伯馬斯意義下的後現代與其說表現為去正當化型的後現代，毋寧說更接近於混合去正當化型和去分化型的後現代，從而讓討論易於失焦。因為，不論是審美主義或非理性主義的相關討論，都更適合於用來討論去分化型、而非去正當化型的後現代。

此處以去正當化型的後現代，即對於知識的整體性與階層化、意義的深層詮釋、以及主體的先驗性這三點加以討論。首先是對於知識之整體性與階層化的批判。一如李歐塔試圖透過對整體性開戰、強調小型敘事或各種語言遊戲之間的異質性，可以發現不論在尼采或是傅柯身上都可以看到類似的傾向。尼采曾說：「我不相信任何體系的建造者，並且對他們退避三舍。求體系的意志乃是缺乏誠實。」（KSA 6: 63）對他而言，

最首要且最具標誌性的體系，當屬基督宗教：「基督宗教是一個體系，是對事物的一種綜合的和整體的觀點。如果人們從這個體系中拆除了一個主要概念，即對上帝的信仰，他就會瓦解這個整體：人們便再也沒有任何必要的東西了。」（KSA 6: 114）換言之，對於一切體系性事物的挑戰與瓦解，就從基督宗教開始。就此而言，在《快樂的科學》與《查拉圖斯特拉如是說》宣稱「上帝已死」，繼而在《超越善惡》與《道德系譜學》運用系譜學拆解善惡價值觀念的構成（依序參閱KSA 3: 467; KSA 4: 14; KSA 5: 208-212; KSA 5: 266-268），皆可視為對於總體性和階層化的批判。

類似地，傅柯將系譜學視為一種反抗總體性統一理論的嘗試：「一種運用局部的、不連貫的、無資格的、或未正當化的知識來反對統一理論的方式，後者以真正的知識之名、以掌控在少數人手上的科學權利之名宣稱能夠過濾前者，並將它們組織為一種〔知識〕階層。因此，系譜學不是一種實證主義式的、更專注且更精確之科學形式的回歸，確切地說，系譜學是反科學。〔……〕它不是反對科學的內容、方法、或概念，而主要是反抗關聯於任何在諸如我們社會之中所組織起來的科學論述之制度化和運作的集中化權力效果。」（Foucault, 1997: 9）換言之，這也是為什麼當他考察各種屈從知識，也就是諸於瘋人、罪犯、精神病患的知識以便分析權力關係時，他會說這不是在提出一種權力的總體性「理論」，而是在各種特定領域中權力關係的「分析」（Foucault, 1990: 82）。因為在此正展現著對於知識階層化的挑戰，對於什麼類型的知識才是正當的或不正當的這種價值判斷進行重估，也就是對於知識如何在權力效果中得以生產進行批判。

其次是對於意義之深層詮釋的批判，也就是存在著一種表面的遮蔽底下、等待被重新發現的真正意義。尼采在《道德系譜學》中如是聲稱：「只有一種觀點式的（persepktivisch）觀看，只有一種觀點式的（persepktivisch）『認識』；如果我們在一件事情上讓更多情感（Affekt）



訴諸於文字，更多眼睛、對這件事情投入不同的眼睛，那麼我們對於這件事情的『概念』、我們的『客觀性』就會更完整。」（KSA 5: 365）[25] 既然此處的「概念」和「客觀性」都被加上引號，就意味著尼采不是從字面上的意思來使用它們，甚至反對它們對於情感的排除和對於觀點的拒絕，因為倘若如此，那麼任何的觀看和認識都不可能發生。於是同樣在1887年的一段遺稿中，尼采如是反對意圖排除觀點的實證主義：「反對實證主義，它總是停留於現象，主張『只有事實』。然而我要說：不，恰恰沒有事實，而是只有詮釋。〔……〕只要『認識』一詞畢竟是有意義的，那麼世界就是可被認識的；但世界是可以被不同地解釋的，並沒有隱藏其中的某種意義，有的只是無數的意義。此即『觀點主義』（Perspektivismus）。」（KSA 12: 315）如是觀之，觀點主義不同於試圖從表面的現象迷霧中探尋隱藏其中的真實澄明，而是基於不同的觀點，從而對世界進行不同的解釋。這也正是系譜學的特點所在。

於是傅柯也如此解讀尼采：「對尼采來說，詮釋顯然也總是未完成。」這是因為，「如果詮釋從未被完成，那就是因為沒有什麼事物要被詮釋。沒有什麼絕對原初的事物要被詮釋，因為畢竟所有事物都已經是詮釋，每個符號就其自身而言並不是有待詮釋的事物，而是對於其他符號的詮釋。」（Foucault, 2000b: 275）這樣的觀點早在〈尼采，系譜學，歷史〉一文前六年（即1964年），也就是所謂系譜學時期之前，就可看到尼采對於傅柯的影響，如何促成對於意義之深層詮釋的挑戰。

最後是對於主體之先驗性質的批判，也就是那種宣稱必須從各種扭曲中擺脫出來，重新回到主體應有本質狀態的主張。針對這一點必須要稍加釐清，因為，並不是所有試圖超越人文主義或主體哲學的觀點，都屬於後現代主義，而是必須同時考慮到以何種方式進行回應。唯有如此，面對海德格試圖克服做為主體形上學的存有論，但不僅仍持續追問存有的本質，其思想亦仍堅持某種統一性的和整體性的傾向（Einheits-

und Ganzheitsinklination)(Welsch, 2008: 212);或是魯曼試圖透過自我指涉的溝通系統取代人做為主體的系統理論，其思想卻追求普遍適用的超級理論(Supertheorie)(Luhmann, 1984: 19)，二者顯然都不因為試圖超越人文主義或主體哲學而成其為後現代。

在這樣的界定中，尼采關於超人的思想顯然有助於說明。當尼采基於權力意志來解說超人時，藉由查拉圖斯特拉之口說：「我來給你們講授超人。人是某種應當被超越的東西。」(KSA 4: 13) 換言之，「超人」(Übermensch) 就是超－人 (über-Mensch)，也就是超越 (überwinden) 人，越過－糾纏 (über-winden)，克服人自身所遭受的糾纏。所以，「超人」的「超」既不是指超級，「人」也不是指某一個具體存在的人或人種，因此「超人」與任何宗教的救世主和特定的人種都無關。它不是一個發展階段中的終點，可以抵達之後就此維持自足。換言之，雖然超人時常被視為一種目標，毋寧說應當被理解為一種過程，一種不斷克服糾纏在人身上之某種事物的過程。[26]這種事物中最關鍵者，當屬基督宗教「善惡」觀所形塑出來的人性。就此而言，尼采確實反對人文主義，雖然他始終意圖將世界觀的焦點從上帝轉向人類，但是他從來就不滿足於人類自身，或是人類的自然狀態：「今天，最憂心者問：『人類如何保存自己？』查拉圖斯特拉卻是唯一且最早問：『人該如何被超越？』的人。超人在我心中，他是我的首要和唯一——而不是人類。」(KSA 4: 357) 超人的「超越」還表現在另一個意象上：人是一種過渡 (Übergang)。過渡 (Übergang)，亦即走－過去 (gehen über)，即：人是一種應當被跨越過去的東西，跨越過方能有所轉變 (übergehen)。

查拉圖斯特拉儘管確實說過「我愛人類」，但切莫認為，這是一種對「人」的無條件全盤接受。此處所謂的「愛」乃是建立在特定的行文脈絡之上：「人之所以偉大，是成為一座橋樑，而非目的：人類之所以可能被愛，是因為他們是一種過渡。」(KSA 4: 16-17) 換言之，「人」既不是一



種目的，也不是一種手段，而是一種過渡。既然是過渡，那麼顯然不應該停留於「過渡」，而是應該要離開這個「過渡」，往某一個方向前進。因此，人之所以被愛，正是因為他是一種「過渡」，具有一種可形塑的不確定性，有改變的可能（當然也有頹廢的可能），而不是一種完結。如果已經完結，也就沒有改變的必要了。換言之，人只是一種在「動物與超人之間的繩索」，因為「對人來說，猿猴是什麼？是一種笑柄或一種痛苦的羞恥。對超人來說，人也是如此：一種笑柄或痛苦的羞恥。」（KSA 4: 14）[27] 人是應當被超越的，被誰或什麼超越呢？上述的討論使我們得知，既然不再信靠上帝，人於是只能被自己超越，首先透過價值重估來進行超越。

傅柯在此則試圖展現出不同於解放式人文主義的觀點，之所以將自身的理論旨趣明確區別於解放，當然是基於對馬克思主義的失望所促成。受到尼采超人哲學的啟發，以及古希臘思想的參照，傅柯透過「主體化」分析權力對主體的作用，同時也思索如何透過自我關注與自我技術塑造主體，從而將啟蒙理解為關聯於我們自身的歷史存有論，讓啟蒙擺脫人文主義的綁架，不再試圖回歸某種本質，而是不斷嘗試創造新的可能。

基於傅柯晚期對「主體性之新形式」的倫理學關注，使得貝斯特與凱爾納認為「在傅柯身上我們看到一種前現代、現代、後現代的複雜組合，而其後現代成分則逐漸地淡出而成為其著作的背景。」（Best and Kellner, 1994: 100）事實上，後現代批判主體性的後設敘事，並不意味著要全盤拋棄主體此一概念，關鍵在於如何理解主體。尼采似乎有此企圖，似乎企圖拋棄「主體」，將具有統一性的主體視為「虛構」（KSA 12: 398, 465）。但傅柯則以主體化取代主體，因而不難理解為什麼貝斯特與凱爾納會有上述看法。進一步地，如果傅柯提出不同於解放式人文主義的替代選項，也就是將古希臘的自我關注與自我技術視為現代社會問題的解答，那麼傅柯確實在這一點上又會成為另一種現代性的論述。但傅柯恰

恰拒絕了這種做為解答的替代選項，從而使他免於「以新後設敘事替代舊後設敘事」的問題。

因此，傅柯基於啟蒙所提出的界限態度，就本研究觀之，即是一種去正當化型的、而非哈伯馬斯所側重的去分化型後現代。同樣地，不論是李歐塔或是傅柯的後現代，都是一種**對啓蒙和理性不抱有敵意**、並非意圖全面否定啟蒙和理性的後現代，他們反對的始終是特定版本的啟蒙（例如與解放式人文主義糾纏在一起的啟蒙），以及合理性所造成的某些問題（例如過度治理）。至於哈伯馬斯所長篇大論的權力理論，在本研究的考察中，即便能夠說明尼采與傅柯之間的思想繼受，卻無助於說明傅柯的後現代定位。

綜上所述，面對尼采與傅柯之間思想繼受的狀況，以及如何由此定位傅柯的後現代意涵，哈伯馬斯的詮釋充其量只能說明兩者之間有思想繼受，卻無法說明兩者之間的思想繼受正好支持了後現代的思想繼受。哈伯馬斯即便試圖建立二者之間的關聯，卻仍偏重於**去分化型**的後現代意涵，始終認為後現代是審美取向的非理性主義。相較之下，透過德勒茲的詮釋以及傅柯的相關自述，可知尼采與傅柯之間不僅有繼受關係，而且這些繼受關係又能呈顯出**去正當化型**的後現代意涵，即對於知識的總體性、意義的深度詮釋、主體的先驗性質這些後設敘事的質疑與挑戰，從而開展出一種不同於「理性 vs. 非理性」或「捍衛啟蒙 vs. 反對啟蒙」的現代與後現代之比較論述。

透過上述討論，同時也有助於思考尼采的後現代定位，可知尼采的思想確實能夠被視為對後設敘事的質疑與批判。然而，聲稱反對體系的尼采，其思想究竟是否真的是去體系、無體系的？換個方式問：尼采的思想是否存在一個「中心」（Mitte）（Heidegger, 2008: 283）？倘若存在著思想的中心，那麼就能構成「格言警句中的體系」（system in aphorisms）（Löwith, 1997），也就是雖然格言警句看似各自獨立，背後



卻仍有一貫的思想得以安置它們。那麼，這樣的反體系是否並不成功，是否究其而言並未真正挑戰思想的整體性？此外，主張觀點主義的尼采，同時又認為哲學應該要確認「價值的等級次序」（Rangordung der Werte）（KSA 5: 289），而不單單只是重估一切價值，將所有價值的地位齊平化。那麼，他是否肯定某些觀點優於其他觀點，某些價值優於其他價值？倘若如此，這是否會影響其後現代的定位？為了進一步釐清這些問題，將透過下一章關於德希達的討論獲得更多的思考。

註釋

1 值得注意的是，當與談者瑞萊（Raulet）向傅柯說明他所認識的「後現代性」時，他首先提及的乃是北美社會學（如貝爾）那種如同在藝術中對於後現代性的看法。而進一步思考到法國的相關討論時，他則提及李歐塔對於宏大敘事的批判。顯然，瑞萊也察覺到對於後現代性的不同看法，呼應本研究第二章第三節對於後現代的理念型建構與區分。

2 在貝斯特和凱爾納的詮釋中，傅柯的後現代面向主要展現在：（1）對於現代性的敵對立場，質疑理性無法帶來自由、以及合理性將造成宰制；（2）對於權力概念的後現代式分析，也就是去中心化的、非主體的、生產性的微觀權力；（3）知識與權力的關聯，挑戰了以理性為名所提出的解放計畫（Best and Kellner, 1994: 61, 72–74）。

其中，第一點是常見的立場辨認公式：「批判現代性」＝後現代性。但本研究第四章第一節已嘗試釐清，光有立場並不足夠，重點在於質疑和批判之後提出什麼樣的另類選項。此外，傅柯曾明確區分「理性」（reason）和「合理性」（rationality）在其思想中的不同意義，他確實批判展現為政治合理性的「治理性」（governmentality）做為現代國家之權力技術對於個體的治理，也就是要批判合理性與權力的關聯，但同時強調不能將問題錯誤地歸咎於「一般意義的理性」（reason in general）（Foucault, 2002: 328）。

關於第二點，其實不無問題的是，為什麼微觀權力＝對於權力的「後現代式」分析？是因為微觀權力不同於權力的「法律模式」或「經濟模式」，即不是壓制性的、可持有或讓渡的？還是權力的運作機制不是單一的（隸屬於國家）、而是多元的？亦或是權力關係的非主體性，即不能化約於某一主體及其意圖？貝斯特和凱爾納在此未能清楚說明，究竟是哪一點具有後現代的意涵，而直接將「微觀」權力視為「後現代」論述。倘若微觀權力是權力的「後現代式」分析，那麼當傅柯提到治理性做為政治權力技術的合理性時，其觀點是否又將變成現代性與後現代性的混合？

以及第三點，權力與知識的關聯對於解放計畫的挑戰，是否意味著解放計畫＝現代性？因而不追求解放就是後現代式的立場？然而，傅柯並沒有拋棄啟蒙所具有的批判性，甚至認為要批判過度的治理性，但是這樣的「自由實踐」不應該窄化為「解放」（Foucault, 2000a: 282）。

3 法文版《瘋狂與非理性：古典時代瘋狂史》(Folie et déraison: Histoire de la folie à l'âge classique) 出版於1961年。1964年出版法文節譯本《瘋狂史》(Histoire de la folie)，乃是1965年英文節譯本《瘋狂與文明：理性時代的瘋狂史》(Madness and Civilization: A History of Insanity in the Age of Reason) 的來源，直到2006年才有英文全譯本《瘋狂史》(History of Madness)。

至於哈伯馬斯所參考的，乃是依據1961年法文版（共683頁）翻譯出版於1969年的德文節譯本《瘋狂與社會：理性時代瘋狂史》(Wahnsinn und Gesellschaft: Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft)，書名的翻譯頗為接近英文節譯本，內容據稱經作者同意後做些微節縮（德文版562頁）(Foucault, 1969)。

4 英譯在篇名上做了改動，變成「關於語言的論述」(The Discourse on Language)，失去權力面向的意涵。

5 例如兩本關於哈伯馬斯和傅柯之間思想對話的文集，就針對各項相關爭議展開討論 (Kelly (Ed.), 1994; Ashenden and Owen (Eds.), 1999)。

6 當然，這與尼采《悲劇的誕生》中對於悲劇的誕生、死亡、重生的整體論證並不一致。傅柯僅抽離出死亡的部分，用來支持其所謂的悲劇結構。

7 哈伯馬斯似乎始終認為批判只有一種，即馬克思主義式的批判。而似乎從未想過，傅柯的批判或許雖不是實踐性的應然判斷，但卻可能是關切事實的實然判斷。

8 傅柯在此提到的是尼采《道德系譜學》第二篇文章中對於懲罰的考察，也就是懲罰的意義並不是只有一種，它根本無法被簡單定義，有的只是懲罰的意義複合體。於是尼采提及了懲罰的各種意義，這些也多能在傅柯的《監視與懲罰》中看到。

包括：(1) 做為對損害的消除，做為對進一步損害的阻止；(2) 做為對受害者所受損害的償還，不管是以什麼形式（即使是以一種情緒代償的形式）；(3) 做為為了防止干擾的進一步蔓延而採取的平衡性干擾；(4) 做為對決定和執行懲罰者之恐懼的灌輸；(5) 做為罪犯此前所享有好處的償還（比如把他做為礦山奴工來加以利用）；(6) 做為對某種蛻變成分的排除，即做為使種族保持純潔的手段或者把某種社會類型固定下來的手段；(7) 做為節慶，也就是做為對一個終於被打倒的敵人的強暴和嘲弄；(8) 做為一種記憶之製造，或是給那個遭受懲罰者「矯正」，或是給那些執行時的見證者長記性；(9) 做為保護作惡者免受過度報復的權力一方要索取的某種酬謝；(10) 做為對復仇之自然狀況的折衷，只要這種自然狀況還為掌權的世系所維持並收為特權；(11) 做為對某個和平之敵、法律之敵、秩序之敵、當權者之敵的宣戰和戰爭處分，這些敵人據信危及了公共體，就契約的前提來看破壞了契約，是作亂者、叛變者與和平破壞者；(12) 做為製造虧欠感、良心不安之靈魂反應的工具 (KSA 5: 316–318。中譯參閱 Nietzsche, 2017: 138–139)。

9 這些討論並非不能關聯於後現代。例如，所謂當下主義的問題，或可關聯於「歷史是否全然是建構的？」之類討論。而所謂相對主義的問題，或可關聯於「是否根本不存在對於歷史的任何正確詮釋？」之類討論。

10 因此，規訓社會 (disciplinary society) 畢竟不是已徹底被規訓的 (disciplined)，不是所有個體都已經全然的馴順。當然，此處並不排除傅柯有過度修辭的問題。



11 德勒茲也觀察到傅柯思想的轉變：「〔傅柯〕的思想確實經歷了一種危機，在各方面，但這是一種創造性的危機而非一種悔悟性的危機。在《求知意志》〔按：即《性史》第一卷〕之後，傅柯越來越感覺到他被禁錮在權力關係之中。他枉自乞靈於對權力焦點的抵抗上，這些抵抗從何而來呢？」於是傅柯透過回到古希臘思想去思考「主體化」的可能（Deleuze, 2005: 112）。

12 德譯本則直接將這兩年講座合稱為「治理性的歷史」(Geschichte der Gouvernementalität)。因為傅柯在《安全，領土，人口》的第四講中確實提到：「基本上，如果我能夠給今年的講座一個更貼切的名稱，肯定不會選用『安全，領土，人口』。我真正想研究的乃是我所謂『治理性』的歷史。」(Foucault, 2007b: 144) 如此一來，更能呼應傅柯最後兩年的講座主題：「治理自我與治理他人」(The Government of Self and Others)。

13 也因此，傅柯在同一個段落還提到，在知識傳遞的教育場域中有權力的運作同樣不是邪惡的：「在特定的真理遊戲中，由於一個人比另一些人知道得更多，因此告訴他們該做什麼，教導他們，將知識與技術傳授給他們，這並沒有什麼不對的。」不過，當然要設法避免教師權威的任意濫用。此處可關聯於哈伯馬斯與伽達瑪之間關於「權威」(Autorität) 的爭論 (Gadamer, 2010: 283–286)。

14 傅柯在1977年的訪談中提到，即便他在過去的著作中意識到權力的運作，但基本上仍是從**負面**的角度來看待權力（包括《古典時期瘋狂史》）。直到《監視與懲罰》之後，才開始從**正面**的角度來思考權力 (Foucault, 1977: 183–184)。

15 此處的「自由」當然不是一種主體的先驗本質，反而是在生命政治中的治理產物。這一點在《生命政治的誕生》中有所說明：「因此，新的治理藝術表現為對於自由進行管理，但並非採取一種命令式：你是自由的 (be free)，這將帶有明顯的矛盾。自由主義的公式並不是『你是自由的』。自由主義的公式其實是：我將生產使你獲得自由的東西。我將使你自由地變得自由。」(Foucault, 2008: 63)

16 哈伯馬斯將此一宣稱做負面解讀：「如果只承認權力化的模式 (Vermachtungsmodell)，那麼就會使得一代又一代的社會化表現為充滿爾虞我詐的對抗。」(Habermas, 1988: 337)

17 傅柯在此並未註明出處。可能是指哈伯馬斯《溝通行動理論》第一冊的〈中間考察〉對於策略行動 (strategisches Handeln)、溝通行動 (lommunikatives Handeln)、和工具行動 (instrumentelles Handeln) 的區分 (Habermas, 1981b: 384)。

18 附帶一提，哈伯馬斯在《現代性的哲學論述》中曾引用過傅柯的〈什麼是啟蒙〉一文的德譯版，可見哈伯馬斯對於傅柯此一議題的看法並不陌生。但在該書中並沒有進一步深入討論，也沒有關聯到對於權力理論的相關批判 (Habermas, 1988: 345)。

19 與其指責傅柯對於知識的看法前後矛盾，或許質疑其「知識」概念在不同脈絡的含糊使用，可能更能成立。

20 兩篇文章在內容上有所重疊，很可能是做為演講內容的〈全體與單一〉，日後成為〈主體與權力〉的一部分資料來源。

21 本文出自傅柯於1983年的法蘭西學院講座「自我治理與治理他人」的第一堂 (1983年1月5日) 講座內容，後來翻譯為英文時雖經傅柯本人過目修改才出版，但其中仍有所異動（例如加入了對於波特萊爾的討論、拿掉了關於革命的討論）(Gros, 2012: 3–9)。

22 另一處時常被提到的是1982年的一段話：「尼采對我來說有如天啟。我覺得從他身上能夠學到從別人的教導那裡完全不同的東西。」(Foucault, 1988: 13)

23 此處雖強調系譜學，但並非意指有所謂考古學時期和系譜學時期的**斷裂**。固然《詞與物》和《知識考古學》的研究主題是論述與知識，但本研究強調，傅柯仍是在挑戰歷史思考中的人文主義預設。這也是為什麼傅柯會在1967年的一次訪談中說：「我的考古學更多受惠於尼采的系譜學，而非所謂的結構主義。」(Foucault, 2000b: 294)

如此一來，在《詞與物》最後關於「人之死」的段落，就能夠獲得更好的理解：「透過語言文獻學的批判，透過某種形式的生物學主義，尼采重新發現人與上帝之間相互歸屬的交匯點，在此，上帝之死與人之消逝乃是同義詞，超人的允諾首先且首要地意味著人之死的將臨。所以，尼采標誌著一個界限，從這個界限出發，當代哲學能重新開始思考；他可能將繼續長期在當代哲學的漸進中凸顯出來。」(Foucault, 1994: 372–373)

24 貝斯特與凱爾納指出，不應該過度重視此處的**審美**意涵。那種只為了自我而關注自我的情況，是在希臘化時期（如伊比鳩魯哲學），而不是在古希臘的情況。在古希臘，所謂的自我關注或生存美學 (aesthetics of existence)，都同時指涉於治理他人與城邦。同時，傅柯所強調的自我關注，既仰賴內在的自我認識，同時也仰賴外來的邏各斯 (logos) 協助，以及透過各種自我修行鍛煉 (askesis) 促進轉化，並沒有走向所謂的審美非理性。因此貝斯特與凱爾納同樣強調在傅柯晚期思想中，「審美的風格和自由的實踐，這些自我之技藝不能沒有自我知識以及合理的自我控制。」(Best and Kellner, 1994: 91)

25 尼采在此節中提到「各種觀點和各種情感式詮釋的**差異性**」(Verschiedenheit der Persepktiven und Affekt–Interpretationen) 對於認識的重要性，應為哈伯馬斯將尼采詮釋為非理性的「情感的觀點學說」(Perspektivenlehre der Affekte) 之出處 (Habermas, 1973: 361)。

26 齊美爾認為，超人「不是一種賦予發展以意義之固定的最終目標，而是一種表達，即生命不需要那種東西，生命總是在它自身之中，在超越轉變每一階段的過程中，通過一個更完整和更加開展的階段，獲得其自身的價值。」(Simmel, 1995: 180–181)

27 超人的觀念同時呼應著尼采之上帝已死的時代診斷：「上帝死了：現在**我們**希望，—— 超人活著。」(KSA 4: 357) 如此一來，傅柯在《詞與物》中所謂「上帝之死與人之消逝乃是同義詞，超人的允諾首先且首要地意味著人之死的將臨。」就能夠獲得更好的理解 (Foucault, 1994: 372–373)。



CHAPTER—6

法國的新尼采（二）：德希達的延異

相較於傅柯對於「後現代」一詞的語帶保留，德希達則明確拒絕「後結構」與「後現代」的標籤。在回應諸多學者對其《馬克思的幽靈》一書的批評時，他曾嘗試對此進行自我去標籤化：「我也不得不帶著某種熱切心情來談論《馬克思的幽靈》或是總的來說我的著作，彷彿我的著作僅僅是後現代主義或後結構主義『文學體裁』（genre）中的一種情況或例證。這是一些無所不包的概念，最無學識的公眾（以及，最常見的是廣為流通的新聞報導）幾乎將所有他們不喜歡或不了解的東西——首先就是『解構』一詞——都塞進這些概念中。我既不認為自己是個後結構主義者，也不是個後現代主義者。我常常在解釋為什麼我幾乎從不使用這些概念，除非是用來表明它們不適合於我所嘗試要做的事情。我從未提及『所有後設敘事之終結的宣告』，更不用說贊同它了。」（Derrida, 1999: 228-229）換言之，德希達認為不論是後結構主義或後現代主義，都是過於籠統且界限不明的概念，彷彿什麼東西都可以被丟進這個「大雜燴」之中因而語焉不詳，飽受誤解。倘若德希達的「解構」也被丟進這個「大雜燴」之中，那麼原本就不易掌握的解構思想，將很可能直接被評價為無理取鬧、胡說八道而逐出學術殿堂。在此，一如本研究第二章所述，「後現代主義」一詞如果不加考究，只會讓它在理論思想上的意義被嚴重低估。



進一步來說，德希達之所以反對以「後現代主義」來定位他，是因為他將後現代主義理解為一種宣稱「後設敘事」或「宏大敘事」已然終結的觀點，而他的解構思想卻從來沒有這樣的宣稱。例如，他在中國的一系列演講與對談中也曾對此說明，同時反對「後現代主義」一詞所可能指涉的分期意涵：「李歐塔在《後現代狀況》一書中提出了後現代主義概念，你們大概都知道，這標誌著或據稱標誌著啟蒙時代、理性主義和進步主義的終結，標誌著解放、革命思想和進步思想的終結。也就是說，標誌著所有起源於十八世紀、啟蒙時代的現代性概念的終結。從這一點來看，解構主義不是後現代主義，不僅僅因為它對這一歷史分期表示懷疑，還因為我個人堅信解構可以通過新的方式激發進步、解放和革命。我相信進步，相信解放，相信革命。在這一點上，解構和後現代主義存有很多分歧，儘管我和我的朋友李歐塔對很多問題的看法一致。」（Derrida, 2002: 101-102。譯文略做調整）這個相信進步與解放的德希達，恐怕會令對刻板印象習而不察者大感意外。由此可知，德希達反對「後現代主義」此一概念所具有的終結意涵，強調「解構」從未宣稱任何事物已然終結。倘若已然終結或瓦解，那麼也不需要解構了。但是，德希達在此似乎誤解了李歐塔，因為李歐塔在《後現代狀況》中並沒有做出這樣的宣稱，德希達所以為的那種「宣稱一切後設敘事已然終結」的後現代主義，恐怕只存在對於後現代主義的刻板印象中。

此外，德希達也反對「後現代主義」一詞所可能具有的歷史分期意涵。對於歷史分期的反駁同樣適用於「後結構主義」：「後結構主義是一美國流派，它初始於美國，在美國成長、發展。1966年，在巴爾的摩舉行的學術研討會上，我做了關於解構風格的報告〔按：即〈人文科學論述中的結構、符號與遊戲〉〕，目的在於批評當時在法國占據統治地位的結構主義思想。那時，所有從法國傳到美國的思想均被視為後結構主義，解構思想也被歸入後結構主義的範疇，而我並不承認這種劃分。我

個人從未使用後結構主義這一分類來表述解構，原因有兩點：一方面是因為後結構主義引入了一個歷史分期，我認為那是不正確的。從某種意義上說，解構先於結構主義；而我也沒有完全拋棄對結構主義的興趣，所以我不採納這種分類。至於後現代主義，這種分期就更嚴格了。」（Derrida, 2002: 101）換言之，對德希達來說，不論是後結構主義或後現代主義，都帶有歷史時期劃分的意涵。倘若歷史時期的劃分指涉一種斷裂或取代，這將不被德希達所接受。

一如德希達所言，解構始終只能在結構之中發生，解構的思想無法脫離結構主義而存在。德希達同時提到了他「沒有完全拋棄對結構主義的興趣」。這種興趣當然不是一種奉若圭臬的認同，而是出於解構，亦即「解－結構」的意義下對於結構主義的解構式興趣。因此，雖然所謂的「後結構主義」有歷史時空上的特定關聯（特別是1960年代），但一如本研究第三章第二節所述，後結構主義並不是對於結構主義的全然拒斥或是徹底超越，解構仍然在結構主義之中活動。進而，「從某種意義上說，解構先於結構主義」，這顯然是一種延異式的運作，因為結構主義無法自我在場，無法自我界定界限，唯有在指涉於、對照於、區別於解構思想，在差異之中並且已然迂迴於解構思想之後，透過解構思想從而得以把握結構主義。

因此，單純地把「解構思想」做為「結構主義」之後的下一個階段或時期，將違背德希達的解構精神。同理，德希達必然也會如是主張：與其說「後現代」是「現代」之後的下一個階段或時期，不如說後現代其實先於現代，沒有「後現代」，就不存在「現代」。德希達這種解構式的知識興趣，具體表現在他對於索緒爾和海德格（以及其他結構主義者和形上學家）的解讀之中，亦即透過解構前人，既受惠於前人又指認出前人之問題所在，藉以發展並闡述「解構」如何解構。在法國當代思潮中的人文主義與反人文主義之爭辯中，索緒爾的符號學對於符號之任意性、差



異性、無實質的形式性等特質的闡述，提供德希達用來批判起源與在場的概念工具。但是索緒爾重視聲音且貶低書寫的立場，使他仍然帶有語音中心主義的傾向。換言之，德希達在索緒爾自身的思想中看到了自我解構的可能性 (Derrida, 1981: 17-24)。海德格的存有論思想關於存有者與存有之間的存有論差異，同樣揭示出在場與不在場之間的差異思考，然而海德格畢竟仍然在追問存有之為存有的本質意涵，因而仍然帶有邏各斯中心主義的傾向。換言之，德希達同樣在海德格的自身的思想中看到了自我解構的可能性 (Derrida, 1976: 23)。

就此而論，德希達所反對的「後現代」標籤，即反對大雜燴、反對宣稱終結、反對武斷的歷史分期，與本研究對於後現代的論旨實相吻合。換言之，不論是強調消除一切界限、透過拼貼混種以求嘲諷戲謔的去分化型後現代，或是強調社會形態產生巨大轉型而邁向注重消費享樂之新歷史階段的去生產導向型後現代，都不是本研究所欲探究的後現代。唯有去正當化型後現代對於各種後設敘事的反思批判，才能凸顯出以法國後結構主義爲基底的後現代思想，同時梳理出後現代思想與尼采思想之間的親近性。在傅柯身上，「主體化」的論題做爲交匯點展現了上述的思想關聯。而在德希達身上，則可透過意義的「延異」來思考這樣的思想關聯。

然而，哈伯馬斯並非從此一角度出發來思考德希達的後現代意涵。基於其一以貫之的溝通行動理論，哈伯馬斯一方面批判德希達對於主體哲學不成功的超越，從而落入神祕主義式的起源哲學，另一方面則批判德希達取消了文學與哲學之間的界限，從而使哲學之解決問題的能力遭致貶損。本章第一與第二節將針對哈伯馬斯的詮釋加以梳理並評判。此外，哈伯馬斯以主體哲學做為論述主軸，卻未能深入探究同樣做為現代與後現代之關鍵論爭的意義問題，因而無法切實展現德希達思想的關注點，因此在本章第三節將重新檢視德希達可能的後現代意涵。在此，伽

達瑪和德希達之間關於意義和詮釋的不同立場，反而既能說明與尼采之間的繼受關係，又能藉此辨析出解構在意義問題上如何具有其獨特意義。

PART 1 解構做為神祕主義式的起源哲學

在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯認為尼采對現代性的批判在兩條路線上獲得推進，一條是歷史學（以傅柯為代表），另一條則是形上學（以德希達為代表）（Habermas, 1988: 120）。換言之，尼采徹底拋棄啟蒙的辯證，批判以主體為中心的主體哲學，將解放性的規範性訴求代之以審美取向的非理性主義（強調酒神式的自我忘卻）。這種立場在傅柯的系譜學那裡，變成了無主體的權力理論，而在德希達這裡，則同樣變成了無主體的解構思想。但不論是何者，哈伯馬斯都認為沒有真正擺脫主體哲學的格局。

相較於在《現代性的哲學論述》中，哈伯馬斯以第九、十兩個章節來處理傅柯，而至於德希達的後現代意涵，則以第七章加上一個附論進行討論。如是的安排不僅令人困惑，是否哈伯馬斯對德希達的批評已在該章交代清楚，而「附論」（Exkurs，亦指離題）只是（可有可無的）進一步補充？若非如此，為何不如同傅柯部分一樣同樣使用兩個章節，如此的安排是否另有深意？本研究主張，哈伯馬斯似乎認為在該書第七章已經具體指出德希達的後現代意涵，也就是一種無主體的原始書寫觀。然而若僅止於此，就無法在啟蒙現代性的「計畫」面向上思考且評判不同構想的優劣，無法凸顯出溝通行動理論的特性，因而需要延伸解構思想與文學批評之間的關聯，藉此重申其立場。



一、哈伯馬斯的詮釋

在哈伯馬斯的詮釋中，從尼采經海德格到德希達有一條延續的主軸，也就是「起源哲學」（Ursprungsphilosophie）。哈伯馬斯認為，海德格吸收了尼采的酒神救贖論（dionysischer Messianismus），一種溯源至前現代起源的形上學思想，藉此做為克服形上學並邁向後現代主義的基礎（Habermas, 1988: 158），也就是其追問「存有」（Sein）的存有論。換言之，哈伯馬斯認為尼采那用以超越主體哲學的酒神戴奧尼索斯，在海德格那裡被翻譯為超越主體哲學的存有思想。主體形上學與酒神救贖論之間的差異，被翻譯為存有者與存有之間的差異（ontisch-ontologische Differenz）（Habermas, 1988: 162）。[1]

但是哈伯馬斯認為，海德格並沒有擺脫主體哲學的框架。這是因為，海德格雖然試圖超越胡塞爾（Edmund Husserl）現象學對於意識主體的考察，然而他所採取的策略卻是透過「此有」（Dasein）或「在世存有」（In-der-Welt-Sein）這樣一種基礎存有論來考察存有。哈伯馬斯認為，「由於存有只能在人類此有的視域中發揮作用，這意味著基礎存有論不是倒退回（Rückfall hinter）先驗哲學，而是先驗哲學的基進化。」（Habermas, 1988: 174）亦即，海德格只是以此有替代先驗主體的位置，將主客關係置換為人類此有及其所被拋於其中的世界，但是由於此有關聯於對於存有的理解與籌劃，對哈伯馬斯來說即意味著仍然是一種主體哲學（雖然不使用「主體」一詞，卻仍扮演主體的角色）。哈伯馬斯認為，海德格為了解決主體哲學的糾纏，最終放棄從存有者追問存有的策略，而試圖就存有本身追問存有。從以此有的時間性來追問存有意義的起源哲學，轉變為以存有的歷史性來追問存有之本質的一種時間化的起源哲學（temporalisierte Ursprungsphilosophie）（Habermas, 1988: 181-182）。[2] 在此，海德格將尼采對於柏拉圖主義的顛倒視為西方形上學的

完成（參閱本研究第三章第一節），對哈伯馬斯來說，則是「以一種啟示錄式的意涵將尼采的酒神救贖論投射於存有之上」（Habermas, 1988: 182），對於存有的追問即是對於審美救贖的追尋，藉此批判現代的主體性形上學：「在此觀點下，海德格抓住尼采對於形上學批判的反思，為的是將尼采做為形上學之模稜兩可的完成者而安置於形上學史中，並且繼承其酒神救贖論的遺產。」（Habermas, 1988: 182）[3]

因此對哈伯馬斯來說，海德格不僅受尼采影響而同樣身陷於起源哲學之中，錯誤地試圖透過前現代式的起源哲學來批判現代性，反而迷失在對於起源的追溯之中，同時在超越主體哲學的路上不斷遭遇失敗，終究沒有真正擺脫主體哲學（Habermas, 1988: 190）。對哈伯馬斯來說，海德格不論在其哲學「轉向」（Kehre）的前後皆是一種追問存有的起源哲學，亦即始終在追尋更原初的起源。這種詮釋固然可以成立，但是一如哈伯馬斯所言，海德格在轉向之後已經放棄了依賴此有的基礎存有論，不再試圖透過存有者、而是就存有本身來追問存有的本質。那麼為什麼對於哈伯馬斯來說，海德格仍然沒有擺脫主體哲學呢？一種可能是，對哈伯馬斯來說，海德格始終不是從互為主體性的角度來思考克服主體哲學的可能（Habermas, 1988: 177-178），因而，無論是怎麼樣的嘗試都不過只是主體哲學的變形，對於（非主體）存有的追問終究仍是服務於主體哲學。

基於上述的詮釋，哈伯馬斯進一步主張，由於德希達深受海德格的影響，前者之「解構」（Dekonstruktion）乃是後者之「解析」（Destruktion）的一種新瓶裝舊酒，因此德希達的思想「就此而言並無新意」。（Habermas, 1988: 192）所謂並無新意，即是指德希達仍然與海德格一樣進行一種「起源哲學」的工作，而成為尼采酒神救贖論的當代傳人。但是，哈伯馬斯還是注意到，德希達不同於海德格之處，就在於運用受結構主義語言學所啟發而發展出來的「文字學」（Grammatologie）



或是關於書寫的科學（Schriftwissenschaft）進行形上學批判，透過對於語音中心主義（Phonozentrismus）的批判同時批判邏各斯中心主義（Logozentrismus）（Habermas, 1988: 194）。

哈伯馬斯認為，德希達的文字學強調書寫，因為只有書寫經得起時間的考驗，能夠長久留存，而且書寫化做文字，將獨立於作者、即獨立於主體而自行存在。換言之，書寫其實是比（主體的）言語更加原始的「原始書寫」（Urschrift; archewriting），它乃是一種「無主體的發生」（*subjektloses Geschehen*），將做為「後續固定下來之聲音模式的前提」（Habermas, 1988: 210）。在這樣的情況中，德希達就不會像海德格一樣仍然必須仰賴此有來追問存有的意義，或是像胡塞爾一樣將意義的基礎奠基於意向性主體的意識在場。

在此，哈伯馬斯的批判焦點在於，德希達同樣沒有真正擺脫主體哲學：「德希達在其思想運動的過程中，根本沒有與主體哲學的基礎主義式堅持產生絕裂。他只不過讓被視為基礎的東西依賴於一種更深層的、搖搖欲墜的、貫穿在時間中之起源力量（Ursprungsmacht）的基礎。德希達以一種起源哲學式的風格，無拘無束地訴諸於無主體的和蹤跡匿名的原始書寫。」（Habermas, 1988: 211）換言之，哈伯馬斯認為「原始書寫」意味著對於更原始的起源或是真正的起源的追尋，而且是不需要仰賴主體的一種神祕的起源力量。

之所以神祕，是因為哈伯馬斯認為，原始書寫意味著一種「古老文本的迷宮式鏡像效果（labyrinthischen Spiegeleffekte alter Texte），每一個文本都指向另一個更古老的文本，然而根本沒有指望能夠獲得原始書寫。」（Habermas, 1988: 211）在不斷指向起源的回溯過程中，最終指向一個無法掌握的起源。哈伯馬斯進一步推論，「原始書寫占據著一個無主體之結構生產者的位置」（Habermas, 1988: 212-213），生產著由差異所構成的符號與文本，並且，「由於原始書寫先於所有溝通過程和所有參與主體，

因此它履行著揭示世界（Welterschließung）的功能，當然，它自己則相當拘謹，始終抗拒顯現（Parusie），只在被生產出來的文本的指涉結構，即在『一般文本』中留下蹤跡。」（Habermas, 1988: 213）因此對哈伯馬斯來說，原始書寫這種非主體的起源，根本就扮演一種主體（大寫主體）的角色，於是在「原始書寫及其蹤跡的隱喻中〔……〕酒神式的上帝主題（dionysische Motiv des Gottes）再次出現了」（Habermas, 1988: 213）。

對哈伯馬斯來說，由此可知，德希達的思想透顯著與猶太神祕主義（jüdischen Mystik）的關聯，儘管後者從不承認（Habermas, 1988: 214）。哈伯馬斯甚至令人困惑地斷言，「一門帶有形上學批判之要求的書寫科學之綱要，將具有宗教性的根源。」（Habermas, 1988: 195）於是在這樣的詮釋中，德希達根本沒有超越海德格而擺脫起源哲學，因為德希達的原始書寫類似於海德格的存有，不過只是起源哲學的不同樣式，而且同樣具有神祕主義色彩。

二、反對哈伯馬斯：原始書寫不是起源哲學

在哈伯馬斯對於德希達的詮釋中，關鍵在於主張後者的「原始書寫」觀仍然是一種對於起源的追尋。哈伯馬斯認為德希達只是以一種（非主體的）起源替代另一種（主體的）起源做為意義的來源，因此仍然既是一種起源哲學（只是這種起源是最終無法掌握的神祕起源），而且仍是服務於主體哲學。

問題是，德希達的「原始書寫」（Urschrift; archewriting）恰恰不能被理解為一種追尋更原始之起源、甚至反過來做為聲音之基礎的企圖。哈伯馬斯以為在此用詞上抓到了真正的關鍵：不論是德文的 ur- 或是英文的 arch- 所帶有「原始、本原」之意，從而推論德希達追尋起源。但是德希達曾清楚指出，一如《論文字學》的開篇在於首先強調：「如果可以這



麼說的話，正是基於書寫，使得對於原始（archie）、絕對開端（absolute beginning）、起源（origin）加以質疑得以可能。」（Derrida, 1981: 13-14）同樣地，在關於「延異」的闡述中，德希達也說：「書寫的問題意識由置疑原始（arkhe〔按：即 arch- 的古希臘字源〕）的價值而開啟。」（Derrida, 1982: 8）換言之，當德希達試圖批判語音中心主義時，對於書寫的討論並不是為了將「以聲音為起源」的觀念置換為「以書寫為起源」的觀念，也不是為了將「聲音優位於書寫」置換為「書寫優位於聲音」，藉此將書寫的次要性「更正」為首要性。德希達從未試圖以一個新的中心取代舊的中心，因為解構之為解構「從來不是以書寫中心主義反對語音中心主義的問題」（Derrida, 1981: 12），然而哈伯馬斯的詮釋卻似乎有這樣的傾向，而使其批評並未切中核心。

當德希達使用諸如「原始書寫」這種字眼時，他試圖擺脫一種常見的理解：文字必須在符號學的差異系統中才能被把握，但是聲音可以自行在場。德希達認為，不論是文字或是聲音，都不可能有意義自身的自行在場，而總是必須關聯於其他的文字和聲音，在能指的差異性關聯網絡之中才能呈現自身。換言之，不論是文字、聲音、或是觀念，都已經是一種書寫，亦即都已經是一種差異遊戲的產物（Derrida, 1976: 7-8）。此外，德希達也強調，原始書寫並不意味著「在時間向度上的先在性」（chronological priority）（Derrida, 1976: 323-324），亦即並非意圖宣稱文字先於聲音，而是主張聲音即是書寫，「起源」也都已經是一種書寫。而且從文字學的角度來看，最好避免「起源」這種屬於在場形上學的概念（Derrida, 1976: 23）。

較之於「原始書寫」，德希達更常使用既在場又不在場的「蹤跡」（trace）、既是差異又是延遲的「延異」（différance）、既是替換又是補充的「supplement」、既是毒藥又是良藥的「pharmakon」、既是守貞又是婚配的「hymen」等等字詞來說明解構思想（Derrida, 1982: 12; 1981: 40）。

因為對德希達來說，解構思想不存在某個不可替代的終極概念做為核心（Derrida, 1982: 27），他所使用的諸多字詞都是依據不同脈絡的策略性使用，絕非不可替換。甚至連「解構」一詞都不盡如其意，因為解構一詞太容易被理解為僅有負面意涵的破壞，德希達則認為，「結構的解開、拆散、攪動，在某種意義上不是一種否定性活動，它比受到質疑的結構主義運動更具歷史性。需要理解的絕不僅僅是破壞，還必須理解『全體』是怎樣組成以及怎樣按其目的被重新結構起來的。」（Derrida, 2002: 231-232）換言之，對於結構的解構不是為了拆除結構而拆除，解構是為了了解結構的歷史性構成邏輯，從而思考其構成的不同可能性。因此，解構「不是毀壞（demolition），而是清除淤積（de-sedimentation），拆解建構（de-construction）」（Derrida, 1976: 10）。

如此看來，哈伯馬斯選用「原始書寫」一詞，顯然試圖藉此推論德希達具有一種追尋起源的起源哲學傾向，進而推論原始書寫反映著書寫不斷指向更古老的書寫、文本不斷指向更古老的文本，最終卻只能追尋到一個不在場的神祕起源。於是，即便哈伯馬斯也提到「延異」，卻始終將延異所指涉的時間向度侷限在*過去*，以此強化德希達的神祕主義式起源哲學傾向。

本研究並不同意上述詮釋。因為對德希達來說，「延異」（différance）一詞的 a 置換了 difference 的 e，這個 a 無法被聽出來，只能被書寫和看出來。由此構字，德希達展開對於語音中心主義和邏各斯中心主義的批判。延異是使得在場得以在場的可能性，因此它並不在場，更無本質，它是在場與不在場之間的差異活動。於是德希達強調，延異絕不是某種否定神學，因為否定神學儘管始終否定任何的表述，最終仍然預設存在著上帝的在場（Derrida, 1982: 6）。延異並不預設任何目的（telos），它只是使得空間上和時間上的差異遊戲——也就是延異所同時蘊含的區分（differ）與延遲（defer）雙重意涵——得以運作的可能性；它不是概念，



而是概念之概念化的可能性（Derrida, 1982: 11）。換言之，任何的「在場／現在」（presence）一方面在空間向度上都與「不在場」的他異物相區隔而成其在場，另一方面在時間向度上與「不是現在」的過去或未來（兩者同等相關）相區隔而成其現在（Derrida, 1982: 13）。在延異遊戲之外，不存在任何的自行在場，即使是所謂的「起源」也是如此。因此德希達說，「正是在場的如是構成〔……〕我才提議將之稱為原始書寫、原始蹤跡，或是延異。它（同時）（是）間隔（和）延宕。」（Derrida, 1982: 13）

由此可知，不論是在場或是起源，對於德希達來說都必然已經處於空間上和時間上的差異遊戲之中而成為書寫、蹤跡、或延異。進而言之，在德希達的解構中，沒有自行在場，同樣沒有自行在場的起源，所有的「起源」都已經是在延異之中的「起源」（此時已不再具有一種在場形上學式的意涵）。起源即延異。[4] 所以，儘管海德格關於存有者與存有之間的存有論差異，已然預見了延異的重要性（「不可能一下子想到所有的東西」(*all is not to be thought at one go*)，而總是在思考這一個時也思考到另一個，透過另一個來思考這一個，反之亦然）（Derrida, 1976: 23），但是德希達還希望把海德格自己的觀點推到極致：應當連存有自身都視為差異遊戲的產物。[5] 這正是德希達批評海德格的存有論仍是邏各斯中心主義之處。

延異的運作也並非僅只指向過去，追尋某個原始的起源。一如上述所言，差異的遊戲既向過去開放，也同樣向未來開放（但不是指向末世的 eschaton）。能指鏈的延伸不會單單向過去開放而對未來封閉，一如對於文本意義的詮釋，當然也會隨著脈絡的改變而獲得更多的可能性。因此，哈伯馬斯所謂「古老文本的迷宮式鏡像效果」顯然是過於片面的詮釋，以此推向神祕主義更是沒有必要。

那麼，不論是原始書寫或是延異，是否真如哈伯馬斯所言乃是一種企圖超越主體哲學而失敗、因而仍是一種主體哲學的變形？必須記得，

對哈伯馬斯來說，只要未能嘗試從「主體－主體」式的互為主體性來突破「主體－客體」式的主體哲學，那麼一切的嘗試都形同沒有超越主體哲學。這種說法自然不無問題。[6]德希達確實曾經在《聲音與現象》中以「延異」來解構胡塞爾的意識現象學，反對意義能夠來自於（先於語言的）意識主體的自行在場，強調一切的意義都已經是一種延異（Derrida, 1973: 85）。就此而言，可以說德希達挑戰了做為意義之基礎的意識主體哲學。但是，切莫忽略《聲音與現象》的副標題是「關於胡塞爾現象學中符號問題的導論」，德希達的思考主軸*乃是符號問題，而非主體問題*。在《論文字學》中以書寫解構語音中心主義，同樣不是以主體問題為題旨。因此，哈伯馬斯試圖在此宣稱德希達以書寫優先於聲音、也就是以原始書寫做為主體之語言言說的基礎，顯然偏離了德希達的解構旨趣。

此外，對德希達來說，「延異」（différance）一詞的字尾 -ance 表達一種「*介於*主動與被動之間」，或是「既非單純主動亦非單純被動」的狀態（Derrida, 1982: 9）。一方面，延異不是一種由主體所自主發動的活動，不是主體意志的被動產物。換言之，延異的運作並不取決於主體（不論是作者還是讀者），雖然（做為延異之效果的）「主體」能夠使延異運作，但*並不決定*延異的運作。諸如對於語言的使用或是對於文本的詮釋，儘管不再預設某種「先驗所指」（transcendental signified）的在場，但絕非因而是可以「隨心所欲的」（Derrida, 1981: 63），仍是必須要在能指的關聯脈絡中進行詮釋。這意味著，延異做為一種差異的自由遊戲（即開放的能指鏈），從來就不是（取決於「主體」之）主觀任意的。另一方面，延異也不是一種全然自主的運作，並不是某種第一因，它充其量只能是「各種差異之不完全的、非簡單的、結構的和分化的起源。因此，『起源』一詞不再適合延異。」（Derrida, 1982: 13）換言之，延異生產差異，但不決定差異。正如上述所言，延異做為一種差異遊戲的可能性，既然只是可能性而非必然性，就意味著能指鏈的差異性關聯網絡並不依



循某種不變的法則，「主體」仍然能夠在其中發揮作用，儘管「主體」已經是延異的產物，一如言語者與語言之間的關聯。

也許更為根本的問題在於：哈伯馬斯的觀點是否也仍是一種主體哲學？為什麼哈伯馬斯能夠宣稱，以溝通典範取代意識典範，以互為主體的溝通理性取代以主體為中心的理性，才是對於主體哲學的真正超越？為什麼哈伯馬斯的觀點並非僅僅是他自己所謂的「走出主體哲學的另一種出路」（ein anderer Ausweg der Subjektphilosophie）（Habermas, 1988: 344f），而且還是更好的出路？

其實，不論是哈伯馬斯還是德希達，他們都意識到特別是現象學意識主體哲學的侷限，而試圖加以批判或超越。不同在於，哈伯馬斯引入分析哲學式的語言哲學以發展其普遍語用學，將焦點放在以相互理解為導向的溝通行動，也就是溝通行動者必須相互預設並滿足有效性宣稱，從而達致相互理解（Habermas, 1984: 353-440）。換言之，哈伯馬斯超越主體哲學的方式，乃是超越*單個孤立*主體、從而進入到主體與主體之關聯的討論，並且就此角度批評後現代對於超越主體哲學的屢屢失敗。

但是，如果站在後現代的立場反過來看哈伯馬斯，很可能同樣會主張，哈伯馬斯*自己*才是恰恰沒有超越主體哲學的人，並且困惑於：為什麼以互為主體觀取代主體中心觀的哈伯馬斯，就能夠自稱之為「走出主體哲學的成功出路」，而以「權力意志」（尼采）、「在世存有」（海德格）、「主體化」（傅柯）等概念撼動、翻轉、質疑主體性的努力，就只能是「走出主體哲學的失敗出路」？本研究主張，在此既不可能以經驗現狀來檢視理論思想的效力，更不可能就理論思想自身來評價理論思想的效力。這裡涉及到的正是韋伯意義下的「價值諸神交征戰」，以一種理論思想對另一種理論思想進行評價，根本是一種「立場選擇」而不是「事實判斷」。也因此，就「現代 vs. 後現代」論爭的概念圖像來說，哈伯馬斯在此捲入了沒有必要的討論。

PART 2 終結哲學的審美脈絡主義

一、哈伯馬斯的詮釋

哈伯馬斯認為，德希達的「解構的反叛性工作旨在摧毀根深蒂固之基本概念的階層，推翻基礎關係和概念的支配關係」（Habermas, 1988: 221），在前一節展現於對聲音與文字之階層關係的解構，在此則表現於對邏輯與修辭之階層關係的解構。[7] 在哈伯馬斯的解讀中，這意味著「在解構的實踐中，哲學和文學之文類區別將逐漸失效，最終，所有文類區別都將消融於一種廣泛的且無所不包的文本關聯中。」（Habermas, 1988: 224）對此，哈伯馬斯的看法是：「然而，如果哲學文本（或科學文本）僅只被異化為貌似文學文本的東西，那麼解構也只是一種恣意妄為。」（Habermas, 1988: 223）解構依憑修辭來解讀以邏輯為基礎的哲學，將偏離真理的道路。

不過，哈伯馬斯在此對德希達的討論，並非直接面對德希達的著作，反而繞道於德希達在英美文學批評界的後續討論者，特別是援引卡勒（Jonathan Culler）《論解構》一書對於德希達的詮釋以進行討論（Habermas, 1988: 227）。[8] 哈伯馬斯認為，卡勒將德希達的解構思想解讀為主張哲學和文學之間不存在文類區別，同時以文學分析取代了日常溝通的重要性，並主張任何閱讀不過只是一種誤讀，不存在評判正確與錯誤的判準。哈伯馬斯當然無法接受這種觀點，並把這種將所有問題化約為修辭問題的觀點評為「審美脈絡主義」（ästhetischer Kontextualismus）：「審美脈絡主義使德希達無視於如下事實，即由於溝通行動內在的理想化，溝通性日常實踐讓在世界中的學習過程（Lernprozesse in der Welt）得以可能，而詮釋性語言之揭示世界的力量必須藉由此一學習過程才得以表明自身。此一學習過程展現出一種超越



所有局部性限制的獨特意義，因為經驗和判斷只有透過可批判的有效性宣稱才能構成。德希達忽略了以理解為導向之行動的有效性基礎所具有的否定性潛能；他讓語言之解決問題的能力（Problemlösungskapazität）隱沒於語言之創造世界的能力（welterzeugende Kapazität）背後，而解決問題的能力屬於做為媒介的語言，當溝通行動者們就客觀世界的事物、共同的社會世界或各自特有的主觀世界取得相互理解時，透過做為媒介的語言，他們將與世界建立起聯繫。」（Habermas, 1988: 241）

由上述引文可知，哈伯馬斯基於其溝通行動理論對於溝通性日常實踐及其有效性宣稱的重視，反對德希達將一切化約於審美取向的文學批評。換言之，哈伯馬斯認為，在溝通性的日常實踐中，人們得以經歷社會化、社會互動，以及文化再生產，與主觀世界、社會世界、客觀世界建立關聯，並能夠運用語言進行溝通以達相互理解，進而解決社會問題（應指系統對生活世界的殖民化）。哈伯馬斯因而認為，德希達由於過度看重文學之揭示世界或創造世界的詩性功能，忽略這種涉及主觀世界的真誠性宣稱，無法涵蓋涉及客觀世界的真實性宣稱以及涉及社會世界的正確性宣稱，換言之，科學的真理問題與道德－法律的正義問題，不能化約為審美領域的品味問題。因此對哈伯馬斯來說，修辭不能取代也不能包含邏輯和道德，文學的揭示世界能力不能取代哲學的解決世界能力。

面對文學與哲學之間的界限抹平，哈伯馬斯的結論是：「倘若依循德希達的建議，使哲學思想免除解決問題的義務，並將其功能轉換為文學批評，這將不只剝奪其嚴肅性，還將剝奪其生產性和工作效能。反之，當德希達在〔美國〕文學系的追隨者，從對於審美之體驗內涵的挪用轉向形上學批判時，則文學批評的判斷力將喪失其力量。把一種活動與另一種進行錯誤同化，終將使雙方皆失去其實質性意涵。」（Habermas, 1988: 246）換言之，不論是將哲學視同於文學，或是將文學視同於哲學，只會讓雙方失去其原有作用。前者失去其解決問題的能力，後者則失去其揭示世界的能力。

二、反對哈伯馬斯：解構並不（以文學）終結哲學

雖然哈伯馬斯已經在《現代性的哲學論述》第七章闡述德希達如何陷於起源哲學而終究未能擺脫主體哲學，換言之，仍然打轉於主體哲學的各種變形，而未能思考到以互為主體性超越主體哲學的可能性。就此而言，哈伯馬斯自認為已經就「主體性」為主題說明了德希達（經由海德格）與尼采的思想關聯，以及「原始書寫」所具有的後現代意涵，即試圖透過回到前現代以批判現代。但是，哈伯馬斯對此並不滿足，於是在附論中再次基於其批判理論的立場，凸顯出德希達的解構思想對於文學的重視以及對於哲學的否定，從而將其觀點稱為審美脈絡主義，呼應哈伯馬斯批評尼采的審美品味認識論（參閱本研究第一章第三節）。一如本研究第四章所言，哈伯馬斯對於後現代的批判始終既針對主體哲學（也就是後現代試圖超越主體哲學，卻又不斷在這條道路上遭遇挫敗而不自知），又堅持結合於規範性訴求的提出（也就是後現代對於現代的批判，未能提出規範性訴求，從而陷於審美品味的非理性救贖）。也因此，德希達的「審美脈絡主義」問題就必須在此被討論。

如上所述，對於德希達之審美脈絡主義的批評，哈伯馬斯乃是參照自卡勒的相關詮釋而得，也就是在卡勒的德希達詮釋中，德希達試圖抹消哲學與文學之間的區別。由於哲學與文學沒有區別，所以一切都被化約為審美性的文學文本批評，日常溝通不具有重要性，也不再有任何參照基礎可以更正誤解的發生。問題是，卡勒是否真是如此解讀德希達？若基於哈伯馬斯所引用卡勒在《論解構》一書中的段落，就會發現哈伯馬斯的引文明顯帶有選擇性，似乎刻意忽略卡勒為了避免誤解的說明：「我之所以強調解構的雙重程序，是因為謠言傾向於簡化所有環節，並視解構為一種廢除一切區分的企圖，留下的既非文學亦非哲學，而只是一種一般且未分化的文本性。相反，文學和哲學之間的區分對於解構的介入



力量至關緊要：例如，這表明對於一份哲學作品最忠實的哲學式閱讀——一種質疑其概念和其論述基礎的閱讀—— 乃是將作品視為文學的閱讀，視為一種其元素和秩序由各種文本要求所決定之虛構的、修辭的建構。反之，對於文學作品最有力且最合適的閱讀，乃是透過梳理出作品如何面對其哲學反對方的意涵，將作品視為一種哲學姿態的閱讀。」（Culler, 1982: 149-150。底線為本研究強調）哈伯馬斯的引文並不包括上述底線標記處（Habermas, 1988: 227），而只是選擇性地引用了隨後關於「文學式地閱讀哲學」和「哲學式地閱讀文學」的字句，進而推論：卡勒主張德希達認為哲學和文學之間不存在文類區別。然而就原文脈絡觀之，卡勒卻恰恰是要依此指出，不能取消哲學與文學之間的區分，而將所有事物全部化約為一種普遍文本。這絕非德希達的解構企圖，也正是卡勒要駁斥的一般謠言誤解。

在上一段文字之後，卡勒緊接著還繼續追加說明：「綜上所述，可以說解構一組對立，諸如在場／不在場、言語／文字、哲學／文學、字面上的／隱喻的、中心／邊緣，並不是為了摧毀它，然後留下一種只剩不在場或文字或文學或隱喻或邊緣的一元論。解構一組對立，是拆解它和轉移它，將它置於不同的情境中。」（Culler, 1982: 150）在此，卡勒清楚指出，解構不在於摧毀所有對立以求成就某種一元論（而且還是由原本占據對立之中或階層之中的弱勢方所構成的一元論），而是就對立自身了解對立的構成，特別是辨識其中隱含的形上學價值體系，然後在此對立之中使對立雙方發生新的活動。

這樣的詮釋與德希達自己的說明相當接近。德希達認為，解構「既必須避免對於形上學之二元對立的簡單中立化，同時必須避免單純停留在這些對立的封閉領域中、從而肯定它們。」（Derrida, 1981: 41）也就是說，不能單純把形上學的二元對立視為二元對等並加以肯定。進一步地，解構乃是一種「雙重科學。一方面我們必須經過一個翻轉

（overturn）階段。為了公正地看待此一階段的必要性，就必須承認在古典哲學的對立中，我們處理的並不是面對面的和平共處，而是一種暴力的階層（hierarchy）[9]。兩個術語中的一個支配著另一個（在價值論上、在邏輯上，等等），或是有著優勢。要解構對立，首先就是要在特定時機翻轉階層。〔……〕另一方面，停留在此一階段就是仍然在被解構之系統的領域內進行活動。」（Derrida, 1981: 41-42）也就是運用一個策略性的概念，一種「不再能被包含在哲學的（二元）對立之中，但是仍棲居於哲學對立之中，以求抵抗和打亂這種對立，而絕不構成第三個術語，也絕不給思辨辯證法形式的解決留下任何空間」（Derrida, 1981: 43）。

德希達身處在1960年代的法國思想界中，同樣始終試圖對以黑格爾辯證法為特徵的上一代思想進行批判（參閱本研究第三章第二節）。事實上，德希達之所以使用「延異」而非延用既存的「差異」一詞，一部分也是為了區隔於黑格爾辯證法中對於差異的揚棄，避免造成誤解，並且重申致力於差異思想的努力（Derrida, 1981: 40-41）。至於做為一種雙重科學的解構，或是如卡勒所言的雙重程序，其中的「雙重」意涵皆在於強調：解構雖然並不做為一種有明確程序可資操作的「方法」或「技術」，但是做為閱讀策略的解構，畢竟可以有些可被傳授的「風格」或「姿態」（Derrida, 2004: 22。同時參閱2002: 232）。一方面是對於形上學思想中的暴力階層加以反轉，另一方面是運用一種新的概念或是舊詞新用來重新思考對立，前者如「延異」，後者如「蹤跡」、「替補」、「書寫」。以「書寫」為例，書寫在語音中心主義底下，相對於聲音而言是次級的、衍生的，只是能指的能指（即言語做為觀念的能指，書寫做為言語的能指）。然而德希達賦予「書寫」新的意涵以批判語音中心主義，強調聲音也已經是一種書寫，從而撼動了既有的聲音－文字，或言語－書寫之階層。

因此，不論對德希達或卡勒來說，解構從不意味著瓦解或終結所有的對立區分。不論是主張哲學和文學都是一種「書寫」，或是可以文學地



解讀哲學文本以及哲學地解讀文學文本，並不會因此邏輯跳躍地推向一切區分的瓦解或終結。[10] 德希達本人從不鼓吹任何「終結」，甚至從不贊成「哲學已經終結」的說法（Derrida, 2004: 8-9），[11] 而是如其所言：「我試著讓自己保持在哲學論述的界限之上。我說界限而非死亡，是因為我從不相信在今日能夠如此輕易聲稱哲學的死亡。」（Derrida, 1981: 6）德希達始終在哲學之中思考哲學的侷限，或是試著超出哲學之外去思考哲學，但是從不放棄哲學（Derrida, 2004: 10, 18），甚至認為如果「不用形上學的概念去動搖形上學是*沒有任何意義的*」（Derrida, 2004: 549）。也正是因為懷疑後現代主義可能帶有的終結意涵，因而德希達始終拒絕以後現代主義來自我歸類。

同樣地，德希達從未主張解構「等於」文學批評，就算他曾經對許多文學文本進行解構，但是他對於哲學文本的解構亦從未少過。例如在論文集《書寫與差異》中，就針對胡塞爾、列維納斯（Emmanuel Levinas）、弗洛伊德、巴塔耶、李維史陀、傅柯等進行解構。即便是對哲學文本進行文學式的閱讀，注意其中的修辭、隱喻、風格的面向，並不因此等於全然拋棄其中的哲學思想意涵，並不因此等於拒絕哲學思辯。這些都是過度推論。

另一個令人困惑的地方是，哈伯馬斯不以德希達論德希達，反而要迂迴地以美國文學批評進行討論。但是，他所謂的美國文學批評，卻又是通常不被歸類為解構式文學批評代表的卡勒，[12] 而且還是卡勒筆下對於德希達的詮釋來論德希達。那麼，哈伯馬斯要批評的到底是德希達本人、德希達的詮釋者卡勒、卡勒詮釋下的德希達、還是美國文學批評？在此顯然含混不清。

進而，當哈伯馬斯宣稱德希達以審美脈絡主義將一切化約為文學文本時，後者既貶低日常溝通相對於文學虛構的優先性，同時也貶低哲學之解決問題的能力。然而本研究已試圖釐清，德希達並無意將一切化約

為文學文本，無意終結哲學。德希達本人的正面反駁是：「我從未把所謂哲學的文本同化為所謂文學的文本。」而且，「那些指控我將哲學化約為文學，或將邏輯化約為修辭的人（例如哈伯馬斯最近的作品，《現代性的哲學論述》），顯然處心積慮避免理解我。」（Derrida, 1995: 217, 218）同樣地，德希達的解構從未試圖貶低日常溝通實踐的重要性，這種說法仍是基於哈伯馬斯對於卡勒的閱讀。

卡勒提到德希達對於奧斯汀（John Austin）言語行為理論的相關討論。簡單來說，德希達認為奧斯汀在《如何以言行事》一書開頭提到，長久以來哲學只討論能夠判斷真偽的敘述句（constative utterances），而不討論無涉真偽、因而被視為邊緣狀況的行為句（performative utterances）。奧斯汀認為這些早先被視為邊緣的問題其實相當重要，由於指出了行為句的重要性，從而解構了過去的語句等級：敘述句優先於行為句，使得敘述句做為「以言表意」（locutionary act），變成只是行為句的其中一種（此外還有「以言行事」(illocutionary act) 與「以言取效」(perlocutionary act)），同時肯定了言語行為之情境的重要性。但是德希達發現到，奧斯汀在這一切討論之中不經意地排除了「不認真的」（non-serious）言語行為（例如戲劇演出），而將其理論立基於認真的、日常的言語行為。換言之，奧斯汀乃是透過行為句來重新看待敘述句，也就是解構了原來的敘述句與敘述句的對立階層。然而奧斯汀卻又不經意地引入了認真與不認真、原生與衍生的對立階層，這形同再次引入了他所欲原本排除的言說者意向。而卡勒筆下的德希達則認為，意義其實並非來自於言說者的意向，亦非源自原生的脈絡，而是來自於某種約定俗成之規則的可重複性（iterability），換言之，反而是在「不認真的」的表演行為中最鮮明地表現出此一特點（例如在戲劇表演中，反而比日常生活更立體地表現出「許諾」的內涵）（Culler, 1982: 110-134）。總之，哈伯馬斯認為在德希達對於奧斯汀的解構中，顛倒了認真與不認真、原生與衍



生、日常與非日常的對立階層。哈伯馬斯則依此反駁，強調日常生活實踐始終比起非日常的或虛構的實踐來得重要。

然而就卡勒的解讀來說，德希達對於奧斯汀的解構，目的不在於強調到底是日常的言語行為優先於虛構的言語行為，亦或反之。而是在於即便奧斯汀再次引入了言說者的意向，也不可能取代言語情境對於意義的決定性。卡勒進一步強調：「意義受脈絡所拘束，但脈絡卻無拘無束。德希達聲稱：『這是我的起點：沒有意義能夠脫離脈絡而確定，但是脈絡永無飽和之時。』」（Culler, 1982: 123。同時參閱 Derrida, 1979a: 81）換言之，此處的癥結點在於意義取決於意向還是脈絡，以及情境或脈絡是否可能被全盤把握。如此看來，試圖推論德希達貶低日常言語行為的重要性，似乎偏離了焦點。

對哈伯馬斯來說，也許更重要的爭論點是日常溝通實踐所擔負的哲學任務，也就是解決問題的能力，他認為這不是文學的揭示世界能力所能取代的。問題是，一方面儘管美國的文學批評受德希達所影響，但是德希達的解構並不等於文學批評，德希達也從未試圖取消或終結哲學，因此沒有理由將解構思想等同於揭示世界的能力。另一方面，必須反問哈伯馬斯的是，為什麼能夠宣稱哲學專注於「解決問題」而無關於「揭示世界」，而且前者比後者更重要。顯然，哈伯馬斯將解決問題的能力歸屬於哲學，是基於其批判性的認識興趣而有此主張。哈伯馬斯從而認為，這乃是致力於「語言的審美化」的解構及其所側重的揭示世界與創造世界之能力所無法顧及的（Habermas, 1988: 240）。

但是，哈伯馬斯所謂哲學具有解決問題的義務，顯然不只是解決思維上所產生的疑難，而更著重在解決實際生活中所產生的社會問題，這也是為什麼他始終主張只有溝通行動理論能夠達成這樣的目標，而後現代的各種論述皆缺乏這樣的目標與手段。但是，理論或思想不是只有一種可能性，或許恰恰是在於使得各式各樣未經探究或是未經確認的思維

可能性獲得開放。這樣一種對於世界的「揭示」，對於可能與不可能的思考，就不會僅是所謂文學式的詩性創造，反而同樣是一種哲學思考的批判能力。因此，哈伯馬斯關於解決問題和揭露世界的區分並不妥當，二者之間的階層關係同樣應當被重新思考。

此外，哈伯馬斯對於德希達的如是認識，顯然並未涉及德希達在1990年代之後對於倫理和政治議題的相關闡述（即便注意到了，哈伯馬斯恐怕仍會把德希達後來這些倫理性和政治性的論述視為審美性的文學論述）。也就是說，解構彷彿始終與倫理、政治、法律等議題無關，而僅限於哲學或文學領域的闡述。德希達本人並不認為他思想中有所謂的「轉向」，因為轉向意味著在此「轉向」之前並無此等思考（Derrida, 1992: 7; 2002: 67-68）。[13] 對德希達來說，解構始終具有政治性的姿態：「解構不是一種簡單的理論姿態，它是一種介入倫理及政治轉型的姿態。因此，也是去轉變一種存在霸權的情境，自然這也等於是去轉移霸權。去叛逆霸權並質疑霸權。從這個角度講，解構一直都是對非正當的教條、權威與霸權的對抗。」（Derrida, 2004: 21）因此對德希達來說，不論是對於形上學或是實際的倫理－政治事務，解構所試圖從事的活動基本上是一致的。

以1989年〈法律的力量：權威的神祕基礎〉一文為例，德希達大膽宣稱「解構即正義。」（Derrida, 1992: 15）這樣的宣稱可以理解為，一方面用以凸顯解構的思想旨趣，即一種對抗霸權的抵抗姿態，另一方面則凸顯法律與正義之間的關係。一般認為，法律是正義的最佳代言人，法律的施行代表正義的充分彰顯。然而德希達並非如此思考。對德希達來說，法律與正義之間的關係乃為：法律（即法的正義 (justice as law)）是可以解構的，但是法律所指向的正義本身 (justice itself) 卻是不可解構的。因為法律的決斷涉及計算，強調計算的合理性與規範的整體性，但是正義卻是不可計算的，強調其反抗規則與無限性。正義要求被實



現，然而一旦落實於法律，它就不再是正義本身，而是成為制度性之法的正義（Derrida, 1992: 22）。也因此，正是因為正義，對於法律的解構從而得以可能。這種對於正義之無限性的理解，德希達自稱是受到列維納斯關於他者之他異性（alterity）的無法窮盡、即無法被同一的整體性所窮盡的觀念所影響。「與他人的關係，也就是說，即是正義。」（Derrida, 1992: 22）因此，「做為絕對他異性之體驗的正義乃是無法呈現的（unpresentable），但它乃是使事件發生的機會以及使歷史發生的條件。」（Derrida, 1992: 27）正義是無法窮盡、不可能充分落實的，但也正是因為這種正義所具有的「將－來」（to-come，而非僅是做為現在之單純延續的未來 (future)）特性，也就是對於差異性與可能性的開放，使得法律和政治的轉型與改造得以可能（Derrida, 1992: 25）。因此可以說，德希達所認為的正義不在於確立秩序，「解構的正義只能是一種永恆的批判，一種對既存制度的持續批判。」（吳豐維，2013：324）而且，「持續地懷疑與批判文化的、體制的、法律系統的既存決斷，並不是為了摧毀它們或是單純取消它們，而是為了公正地對待正義，為了尊敬這種做為正義之與他者的關係（relation to the other as justice）。」（Caputo (Ed.), 1997: 18）

綜上所述，德希達的解構並非如哈伯馬斯所言，旨在以文學終結哲學，以文學批評取代哲學之解決問題的能力，並且全然貶低日常溝通實踐的重要性。解構並非將一切化約為文學文本的審美脈絡主義，反而始終哲學地思考著形上學的不對等階層，思考哲學思維的界限。於是就思想對於可能性的揭示與不可能性的批判來說，解構不能被簡單等同於文學批評或詩性創造。

PART 3 德希達的後現代意涵：意義的延異

不論是《現代性的哲學論述》的第七章還是隨後的附論，哈伯馬斯對於德希達的討論完全沒有使用到「後現代」一詞。對此，或許他已視之理所當然，對於本研究來說這卻值得商榷。不過，在做為串連尼采與德希達之中介的海德格那裡，哈伯馬斯倒是給出一條可能的解讀線索：亦即，海德格受尼采之酒神救贖論的影響，以一種起源哲學的立場批判現代的主體形上學而跨向後現代（Habermas, 1988: 158）。於是同樣地，哈伯馬斯認為受海德格影響的德希達，也以其「原始書寫」觀延續起源哲學的立場對主體哲學展開批判，從而成為後現代論者。換言之，對哈伯馬斯來說，判準取決於以什麼樣的方式試圖超越主體哲學。倘若對於先驗主體性進行批判，卻未能以互爲主體性的溝通典範來超越孤立主體的意識典範，那麼不論是尼采的酒神救贖論、傅柯的權力觀、以及德希達的原始書寫觀，對於主體哲學的超越都是失敗的，而且都將走向審美取向的非理性主義，諸如尼采的審美品味認識論、傅柯隱而不顯的審美式身體觀、以及德希達的審美脈絡主義。

哈伯馬斯從主體性切入「現代 vs. 後現代」的論爭，方向儘管正確，然而，他始終將主體性的問題指向實踐的規範性訴求，從而做為批判後現代的最終判準，實際上極大窄化了相關討論的可能性。亦即，基於這種判準，在尼采之後的後現代論者，不論是傅柯或德希達，都形同已然放棄規範性訴求的提出，不再考慮實踐性的批判。這樣的詮釋是本研究無法同意的。知識是否應該、是否能夠提供規範性的訴求，這只能做為反思啟蒙的一種出發點，而不是唯一的出發點。同樣地，知識根本沒有共同的判準得以評判哪一種反思啟蒙的方案才是更好的。麻煩的是，哈伯馬斯不僅始終堅持理論與實踐理當合一，甚至盡皆以己之念度他人之



思，從而時有雞同鴨講之嫌。

對本研究來說，哈伯馬斯對於德希達的詮釋，不論是原始書寫觀或是審美脈絡主義，既無法切實呈現出德希達的後現代意涵，亦無法妥當梳理德希達與尼采之間的思想繼受關係。相較之下，本研究所主張的去正當化型後現代，仍然十分有助於此處的考察。當然，比起傅柯屢屢自我陳述與尼采之間的思想關聯，德希達在這方面可供參考的陳述則相對有限。

首先是對於知識之階層化的批判。德希達的解構思想始終對抗著對於解構的汙名化，即彷彿解構追求否定一切、終結一切，宣判一切「已死」。但解構「不是毀壞，而是清除淤積，拆解建構」(Derrida, 1976: 10)。因此，如同本章一開始所提及，德希達否認宣稱要終結啟蒙或終結理性，而是秉持其一貫的思維策略：「解救啟蒙理性原則，同時『解構』今天的啟蒙理性。〔……〕這也就是普遍的解構：一方面它對遺產提出質疑，而且是在遺產內部提出質疑，同時又繼承遺產。我不反對『繼承』這個詞，『繼承』並不是『接受』，繼承是解釋、選擇。對任何遺產都是如此。」(Derrida, 2002: 65) 這種面對遺產的態度，可見於德希達對索緒爾符號學和海德格存有論的解構式繼承。換言之，德希達並非反啟蒙或反理性，這既是對後現代，也是對解構的不理解。對啟蒙或理性的解構，是辨析其中的結構如何構成，清除其中不必要的淤積，特別是霸權式的思想階層，形上學的二元不對等。德希達也清楚強調，解構對於不對等的階層關係進行顛倒，然而顛倒不是單純的顛倒，不是為了以一個新的中心取代舊的中心 (Derrida, 1981: 12)，還需要使得原有的二元對立產生差異的活動，亦即，解構的差異活動乃是一種不走向辯證統一的差異活動 (Derrida, 1981: 41)。

在這樣的差異活動中，解構並不試圖拋棄過去的所有一切，而是經過解釋與選擇地繼承傳統。解構也不試圖提供一種已然規劃好的未來理

想圖像，而是期待「將－來」，亦即肯定透過持續的批判所帶來的開放與可能。這是為什麼德希達一再強調，解構不是否定，而是肯定。「那麼，究竟是對什麼說是呢？這〔說起來〕相當的困難。首先對思想說是，對那種不能還原成某種文化、某種哲學、某種宗教的思想說是。對生命所是，也就是對那種有某種未來的東西說是。對要來臨的東西說是。假如我們想通過記憶去改變事物，那是因為我們喜愛將至的生活甚於死亡或者完結。因此，對思想、生活與未來來說，不存在終極目的，只存在無條件的肯定。」(Derrida, 2004: 22) 也就是肯定他異之不可化約的無限性，肯定「將－來」可變的開放性。當然，這種無限性與開放性，想必只會被哈伯馬斯理解為虛無與不確定性而遭到否定。然而，這種解構式的批判，卻頗能呼應傅柯基於「界限態度」對當下的批判，也就是一種啟蒙現代性的態度：拒絕我們今日之所是、探究我們可能之所是（參閱本研究第五章第二節）。

對德希達來說，解構思想並非誕生於尼采哲學的啟發，而更多孕育於索緒爾的結構主義符號學、胡塞爾的現象學、以及海德格的存有論等思想。雖然德希達常有「〔如果〕沒有海德格問題的提出，我想做的事情就不可能發生」之類的表述 (Derrida, 1981: 9)，但是德希達由解讀胡塞爾出發而開展其思想，這決非沒有意義。[14] 同樣地，如果沒有符號學所提供的刺激，就沒有用來撼動在場形上學的可能 (Derrida, 2004: 550)。尼采儘管並未對德希達的解構造成直接影響，然而，尼采的思想卻可做為解構思想的前身，兩相呼應。

例如在〈人文科學論述中的結構、符號與遊戲〉一文中，德希達就把尼采視為解構思想的拓荒者之一（另外兩位是弗洛伊德與海德格），強調「尼采對形上學和存有及真理概念的批判，因為這些概念被遊戲、解釋和符號的概念（即無在場真理的符號概念）所替代」(Derrida, 2004: 549)。同樣地，在《論文字學》中，為了區別於海德格對尼采所做的形



上學詮釋，德希達強調「尼采遠非僅只停留於形上學之中，而是致力於使能指從關於邏各斯和相關的真理概念，或是從對於原初所指的依賴或衍生之中解放出來。」（Derrida, 1976: 19）就這一點來看，德希達認為尼采比海德格的尼采更為基進。

特別是在〈延異〉一文中，德希達援用德勒茲《尼采與哲學》中對於從不在場的力與力之間量差與質異的相關詮釋（Deleuze, 1983: 40-44），從而強調尼采對於重視差異之法國當代思想的重要性：「尼采的所有思想難道不正是在批判哲學對於差異的主動漠視（active indifference to difference），批判哲學做為漠視還原或壓抑的體系嗎？」（Derrida, 1982: 17）但也正是在這種邏輯中（即哲學透過壓抑差異而呈現同一），哲學反而表明自身恰恰就是在延異中活動。德希達於是指出，延異使得哲學既有的不對等二元對立獲得重新思考，但「不是為了看見對立消除自身，而是為了指出術語之中的每一項都必然顯示為另一項的延異，顯示為在相同的經濟（economy of the same）中有所差異和有所延遲的另一者」（Derrida, 1982: 17）。基於這種邏輯，德希達認為這使得尼采選擇以永無止境的詮釋，取代對於自行在場之真理的揭示。

最典型的例子當屬尼采在《道德系譜學》中對於善惡觀念的考察。面對長久以來在基督宗教文化作用下的「善與惡」觀念，尼采對之進行價值重估，重估這些道德價值觀念的價值。人們總以為「善」比「惡」更有價值，但是，「如果反之才是真理呢？」（KSA 5: 253）會不會「惡」其實比「善」更有價值？尼采認為，所謂善惡觀念的「起源」並不是真正的「起源」，這樣的思考只是非歷史的思考。倘若以系譜學（Genealogie）探究其起源，就會發現曾經存在著兩種對立的道德觀念，亦即代表好與壞（gut und schlecht）的主人道德（Herren-Moral），以及代表善與惡（gut und böse）的奴隸道德（Sklaven-Moral）。換言之，「善與惡」並非始終是自行單獨存在的，它乃是做為對「主人道德」之反動的「奴隸道德」。

基督宗教文化底下的道德只是一種奴隸道德，一種遮掩並否定主人道德的道德。主人首先自我肯定，因此區別於奴隸，但奴隸則透過否定主人反過來肯定自己。正是基於奴隸的怨恨（*Ressentiment*），產生尼采所謂「奴隸的道德起義」（*Sklavenaufstand in der Moral*），從而顛倒了價值觀念（KSA 5: 268）。「好與壞」被「善與惡」所取代，好人變為惡人，壞人變為善人。這也是為什麼尼采把自己的前一本書名訂為「超越善惡」（*Jenseits von Gut und Böse*），而不是「超越好壞」（Jenseits von Gut und Schlecht）（KSA 5: 288）。尼采如同德希達，並非意圖取消二元對立本身，而是透過指認道德價值階層的延異活動，重新看待道德之於生命的價值。

在此，「善與惡」的不對等二元對立遭到顛倒，但不是為了單純從「善比惡更有價值」顛倒為「惡比善更有價值」，而是要認識到這一組價值階層絕非自行在場，而是已經相對於、區隔於、甚至推翻了另一組價值階層才得以建立。如果始終仍思考著「關注他人為善，不關注他人為惡」，那麼仍然是一種否定生命的思考。唯有轉換為「自我關注為好，不自我關注為壞」，轉換為肯定生命的思考，這才是做到了價值的重估與翻轉。因此，「在所謂道德價值的狹隘領域中，除了主人道德和基督宗教道德的價值概念之外，找不到一個更大的對立：後者在全然病態的基礎上成長〔……〕，反之，主人道德則做為發展良好的、上升的生命、權力意志做為生命原則的象徵語言。主人道德本能地肯定，而基督宗教道德則本能地否定〔……〕。」（KSA 6: 51）尼采的價值重估不只為了重估，更要做到翻轉，從基督宗教道德走向主人道德，不再以善惡、而是好壞來看待生命。因此從主人道德看來，「什麼是好？—— 一切提升在人之中的權力感覺，權力意志，權力自身。什麼是壞？—— 一切源出於衰弱的東西。」（KSA 6: 170）

問題是，尼采說「哲學家必須解決價值問題，他必須確定價值的等



級次序（*Rangordnung der Werthe*）。」（KSA 5: 289）對本研究來說，價值的等級次序，位居首位者當屬對於健康的生命、上升的權力意志的肯定。這樣一種被海德格解讀為只是「柏拉圖主義的顛倒」的價值翻轉，只是主體形上學的完成，對德希達來說，是否仍是某種應被解構的在場呢？就本研究的閱讀來說，尼采似乎是德希達所面對的眾多思想家當中，不曾被解構的例外（即便是解構「海德格的尼采」也並不等於解構「尼采」）。難道尼采是解構不可碰觸的底限？一種可能是，也許德希達認為，尼采的思想與著作就已經在自我解構了，[15] 其思想與著作自我排除了意義的同一性與整體性的約束，而且還不斷對傳統形上學的思想階層進行拆解，因此不需要再解構。例如，德希達在1972年尼采國際研討會上發表的〈馬刺：尼采的風格〉一文，就曾以尼采遺稿中一段話：「『我忘了我的雨傘』」（“ich habe meinen Regenschirm vergessen”）來挑戰海德格那種宣稱「尼采思想具有整體性」的說法（Derrida, 1979b: 123。同時參閱 KSA 9: 587）。語句本身直白可懂，然而卻全然無上下文脈絡可循。德希達認為這句話的存在，顯然即做為對尼采著作之整體性的自我攻擊。

另一種可能是，德希達將尼采對於健康生命的肯定，理解為對於可能性、開放性、無限性的肯定。即便生命做為某種中心，卻也不再是在場形上學式的中心。然而，就算尼采也肯定這些東西，他對於健康生命的肯定卻始終貫穿於其畢生思考，做為其思想中的中心思想：「我從求健康的意志，求生命的意志出發來打造我的哲學」（KSA 6: 267），也正是在病痛的折磨中淬鍊其思想的強健：「殺不死我的東西，將使我更強壯。」（KSA 6: 267）[16] 不同於德希達，對於新價值的創造與豎立，尼采從不遲疑。而且這種價值等級次序的創造，將不再是一種壓迫式的和分解（力量）式的暴力階層，而是自我肯定式的非階層。也就是說，對於生命的肯定，並不需要以否定他人的差異為手段，而是如德勒茲所詮釋，

肯定主動力的多樣生成，肯定生成為主動的自我肯定（self-affirming of becoming-active），從而與仍然迷惘於追求相同的虛無主義產生區別（參閱本研究第三章第三節）。這種對於生成為主動之生命的肯定，一如《查拉圖斯特拉如是說》所提到精神的三種變形，從負載的駱駝（「你應」）、擺脫束縛創造自由的獅子（「我欲」）、到創造新價值的孩童（「我是」）：「孩童乃是無辜與遺忘，一種新的開端，一種遊戲，一種自轉的輪子，一種首先的運動，一種神聖的肯定。」（KSA 4: 31）對於生命的肯定，同時指導著尼采對於一切價值的重估與翻轉。

由此看來，回到本研究在第五章末尾處的提問，倘若尼采思想具有中心，則其對於思想之體系性的反對是否將會無效？本研究認為並非如此。因為，尼采對於思想體系的反對，反對的是體系所強求的封閉性，不僅一切需要由某一中心出發，而且必須環繞於中心運作，甚至最終應當回到中心，例如在基督宗教信仰中的上帝。換言之，尼采宣稱上帝已死，重點不在於指認某個曾經實際存在之人物的消逝，而在於拆解這種具有中心的封閉性體系對於生命的否定。因此，倘若體系是開放性的，那麼中心在此的作用只是做為出發點，保持各種發展方向的可能，而且並不強求各種方向之間的協調一致。也就是說，追求生命的健康做為其哲學的中心出發點，但是尼采始終不斷嘗試各種論述的可能，不斷實驗性地尖銳化其思想，重點不在於追求概念論點之間的協調一致（畢竟尼采確實無意建立體系），而在於追求思考生命與肯定生命的各種可能性。

如此看來，觀點主義也不是在承認觀點的多樣性之後，單純陳列眾多觀點或價值，並且無差別地面對它們，承認其價值等同的相對有效性，承認詮釋的多樣性與永遠不會完成（如傅柯所側重，參閱本研究第五章第三節）。對尼采來說，帶有觀點不僅是人類的實然特性，更重要的是，觀點能夠進行轉換：「因為在所有動物之中，唯獨人類不具有永恆的視域和觀點」，（KSA 3: 491）[17] 能夠轉換觀點進行不同的詮釋。而這樣



的轉換、也就是對於價值的重估，對於生命的思考特別有幫助：「從疾病的透鏡去看更健康的概念與價值，並且反之從豐富生命的富足與自我確信來探視頹廢本能的隱密運作〔……〕。對於一個典型健康的人來說，生病甚至可能是對於生命、對於更多生命（Mehr-Leben）的有力興奮劑。」（KSA 6: 266-267）換言之，不只是單純在疾病與健康之間轉換觀點，更是為了透過疾病來認識生命、甚至透過疾病來刺激生命。也因此，觀點主義仍是立基於對於健康生命的追求，並在此服務於價值階序的建立。在這樣的釐清中，也有助於思考尼采與後現代之間的關聯與差異。

其次是關於主體的先驗性質。究竟是否能夠如同哈伯馬斯所主張，德希達的解構思想乃致力於超越主體哲學？而且其所謂對於主體哲學的超越，乃是代之以一種無主體的書寫觀？本研究主張並非如此，德希達對於「主體」的解構絕非單純的反主體。德希達曾說：「主體不是某種後設語言的實體或身份，某種純粹自行在場的我思；主體總是被銘刻於語言之中，而且此一銘刻構成一種自由的形式… 因為語言向主體表明，他並非被束縛於單一的身份或本質，而是做為延異般地生活在語言之中，因此他持續受到『他者』所糾纏。」（Kearney, 1994: 125-126）換言之，德希達並未鼓吹在哲學思考中拋棄「主體」，但是必須對主體進行重新思考：即主體並非某種自行在場，主體始終與他者發生關聯。德希達這種觀點，顯然同時呼應著列維納斯的他者倫理學對於海德格存有論的批判。

也就是說，德希達說的不是不存在主體，而是要說主體只會存在於延異的活動之中。因此，「重新思考主體性之效果的問題毋寧十分必要，因為它產生於文本的結構之中。」（Derrida, 1981: 88）德希達要說的是，「主體」一詞的意義其實是受到語言所牽引，從而讓人們以為存在著某種不變的「主體」，彷彿它是自由的，能夠自主決定行動，並為其行動後果負責。然而恰恰是在語言之中，指出了主體必然與他者處於延異的活動中，相互區別且相互指涉。

這樣的說法與尼采頗為類似。尼采同樣認為語言影響了人們對於「主體」的理解：「一定量的力，即是這一定量的趨力、意志、作用——進一步說，它就是這些趨力、意願、作用本身而非其他，只是在語言的引誘之下（以及理性在語言中僵化而成的基本錯誤），才會使它看起來好像不是這樣，而把所有作用理解為和誤解為由某個作用者、某個『主體』所造成。」（KSA 5: 279）主體有如語法中的「主詞」一般，能夠做為起點或基底來決定行動或是不行動。在這種看法中，尼采認為強者的強大被貶抑為無法自我控制行動的野蠻，弱者的孱弱則被美化為能夠控制自己行動的自主與自由。對尼采來說，「主體」一詞的發明與奴隸道德的發展相互配合，從而以弱者頹廢的自我虛構來敗壞強者。

此外，由於尼采將主體理解為多樣性（das Subjekt als Vielheit）（KSA 11: 650），理解為根本不存在統一性的虛構（Fiktion）（KSA 12: 398, 465），因此一如他對於「意志」的闡述，否定叔本華的「一個意志的學說」（Lehre von *Einem Willen*）（KSA 3: 454），否定將意志等同於性趨力的說法（參閱本研究第一章第三節），而強調意志做為「某種複合體（etwas *Complicirtes*），某種只有在語詞中才是單一統一體（Einheit）的東西。」（KSA 5: 32）亦即，意志做為力與力之間的關係，說明主體並非某種單一統一體（那是一種「對主體的迷信」(KSA 5: 11)），而是各種力量關係的產物。而且意志只會對另一個意志起作用（wirken），任何的作用或效果（Wirkung）都不能夠孤立對待（KSA 5: 55; KSA 6: 77），這一點也呼應了德希達的上述討論（Derrida, 1982: 17）。

另一個相關的討論表現在德希達對於人文主義的思考。一如德希達並非簡單地反主體，同樣地，他也並非簡單地反人文主義。在〈人文科學論述中的結構、符號與遊戲〉一文中，德希達提到兩種詮釋：「一種追求破譯，夢想破譯某種逃脫了遊戲和符號秩序的真理或源頭，它將解釋的必要性當做流亡並靠之生存。另一種則不再轉向源頭，它肯定遊戲



並試圖超越人與人文主義、超越那個叫做人的存有，而這個存有在整個形上學或存有神學的歷史中夢想著圓滿在場，夢想著令人安心的基礎，夢想著遊戲的源頭和終極。尼采向我們顯示的這第二種詮釋之詮釋不像李維史陀要做的那樣，在人種誌中追求『某種新人文主義的靈感』。」（Derrida, 2004: 567）雖然德希達並沒有在此做出選擇，然而一般認為，德希達畢竟傾向於第二種，不再依賴起源或存有做為任何事物的保證，而是肯定「超越人與人文主義」的符號遊戲。對德希達來說，由於李維史陀的結構主義帶有一種懷舊心情懷念原始和自然的純真，因此仍是某種人種學式的在場，從而沒有真正擺脫人文主義。只有尼采才不再對起源帶有鄉愁，而肯定「人」在歷史中的生成變化，因此能夠在符號遊戲的世界中思考「人」或「人文主義」的構成，而*絕非不思考*。

如此一來，下述的釐清就顯得十分合理：「假如我們為了解構而去質疑某種關於人、人性或理性的構型時，即去思考人或理性時，問題就不再簡單地是人性的或理性的，也不再是反人性的、非人性的或非理性的，如我所為，每一次都以解構的方式就理性之源，就人的觀念的歷史提出問題，有人指責我是反人文主義的、非理性主義的，但情況並非他們所指責的那樣。我認為可以有一種思考理性、思考人、思考哲學的思想，它不能還原成其所思者，即不能還原成理性、哲學、人本身，因此它也不是檢舉、批判或拒絕。」（Derrida, 2004: 18）解構的工作不是透過否定「人」然後對「人」棄之不顧，而是要拆解加諸在「人」之上的既有思維，重新思考「人」的意義與歷史性構成。用傅柯的話來說，即是避免被「人文主義」所勒索綁架（參閱本研究第五章第二節）。

基於上述理解，德希達〈人的目的／終結〉一文顯然就不應該僅只翻譯為〈人的終結〉。不論是法文標題「les fins de l'homme」或是英譯標題「The Ends of Man」，其中的 fin 或 end 都同時包含了「目的」與「終結」兩種意涵。將篇名片面翻譯為「人的終結」，儘管可以用來呼

應德希達當時所處的反人文主義氛圍，然而卻會失去德希達游走於人的目的與終結之間的思考，同時錯誤地把解構窄化為「終結」。在這篇文章中，德希達面對法國當時對於黑格爾、胡塞爾、海德格的人文主義式解讀，以及因此引發的反人文主義思潮，德希達的論述策略是重新檢視「三 H」的論述，發現三者其實都在「目的與終結之間」思考人（同樣地，所謂反人文主義的結構主義李維史陀，如上所述其實也隱含了某種人文主義）：黑格爾在精神的揚棄（Aufhebung）中既標誌人的終結，又指出了人向本質的靠近（Derrida, 1982: 121）；胡塞爾的現象學批判經驗的人類學主義（empirical anthropologism），卻又走向一種超驗的人文主義（transcendental humanism）（Derrida, 1982: 123）；海德格的此有（Dasein）同樣超出哲學人類學，但仍是關於人的思考。「向死存有」（Sein zum Tode）一詞同樣提點出在終結與目的之間對人的思考（Derrida, 1982: 127, 134）。

直到該文最後，德希達提及尼采《查拉圖斯特拉如是說》關於「更高的人」（höherer Mensch）與「超人」（Übermensch）之間的區別，雖然仍可視為一種出入於終結與目的之間的思考，但德希達更強調尼采主張對於存有的「積極遺忘」（aktive Vergesslichkeit），因為「尼采呼籲對於存有的積極遺忘，無疑並不具有那種歸諸於海德格的形上學形式。」（Derrida, 1982: 136）也就是只有尼采（而且不是海德格的尼采）才真正開啟了對「人」進行非人文主義形上學式的思考。

不過，德希達在關於正義的闡述中，由於列維納斯的影響，使得他從與他者之關係的角度來思考正義，而且更進一步強調他者優先於主體：「列維納斯提到一種無限的權利：它存在於他所謂的『猶太人文主義』（Jewish humanism）之中，其基礎不在於『人的概念』，而是他者；『他者的無限權利』乃是一種『實踐上的無限權利』〔……〕。此處的公平不在於平等、經過計算的比例均衡、公平的分配或分配的正義，而在於絕



對的不對稱。」（Derrida, 1992: 22）也就是他者優先於自我的不對稱。若將這一點視為德希達對「人」之思考的後續延伸，則就此而言，德希達顯然嘗試著與尼采不同的可能性。

最後則是關於意義之單一來源或整體性的批判。前已指出，哈伯馬斯那種以主體哲學論後現代的做法，在德希達這裡將無法對意義問題有更多的討論，彷彿德希達的解構思想只是用來反對主體哲學。然而由上可知，德希達關注的始終不是主體，而是符號問題與意義問題（Behler, 1991: 143）。

在《論文字學》中，德希達認為尼采「將詮釋、觀點、評價、差異等概念推向極端〔……〕尼采遠非僅只停留於形上學之中（如同黑格爾和海德格所期待的那樣），而是致力於使能指從關於邏各斯和相關的真理概念，或是對於原初所指的依賴或衍生之中解放出來。」（Derrida, 1976: 19）換言之，尼采不再困守對於邏各斯或能指的形上學依賴，而是擁抱符號的差異遊戲。既然是沒有最初或最終所指的能指遊戲，則不同的觀點所引發的詮釋與評價，自然就充滿差異。

類似於傅柯對尼采的解讀，即所有的事物都已經是一種詮釋，因此詮釋不會完成，只有對於詮釋的不斷詮釋（Foucault, 2000b: 275）。確實，不論是對於外觀的推崇還是對於層次的貶抑（KSA 3: 205, 270），尼采不斷嘗試透過諸如「內與外」（如本質與表象）、「深與淺」（如隱蔽與外顯），以及「疾病和健康」的各種觀點轉換來思考詮釋的問題（KSA 6: 266），「因為在所有動物之中，唯獨人類不具有永恆的視域和觀點」，能夠轉換觀點進行不同的詮釋（KSA 3: 491）。一如尼采建議閱讀格言的方法：不再設法譯解密碼（entziffern; decipher），而是學習解釋的技藝（Kunst der Auslegung; art of interpretation）（KSA 5: 255）。因此在《道德系譜學》中，他針對「懲罰」的起源與目的進行考察來展示這一點，強調一切事物的意義都是詮釋的不斷推動更替，不但意義是流動的，還

是綜合的，可以說根本「完全不可定義」（un*definirbar*）（KSA 5: 315, 317）。

那麼，倘若如德希達所言，意義始終不會自行在場，而總是處在延異的活動中，處在能指無限延伸的指涉網絡之中，並不決定於特定行動者的意圖。隨之而來的問題是：意義的詮釋是否將流於虛無，終將不可能？在此，德希達並未認同「作者已死」的說法（Barthes, 1977: 142-148），即並不同意將文本的意義主權讓渡給做為生產者的讀者。因為不論是作者或是讀者，皆一如文本都已經處在延異之中，處在能指遊戲的意義網絡之中，都沒有主宰詮釋文本意義的地位。既然如此，對於文本意義的解構，就不會走向任意武斷的「怎樣都行」。因為儘管意義是去中心化地播散的，能夠沿著能指的指涉網絡不斷擴展，解構卻始終必須在文本的既有結構中活動，不能天馬行空無中生有。這也是為什麼德希達會說，「不要依據企圖在文本表面底下尋找終極所指的詮釋學方法或註解式方法來閱讀文本。閱讀就是改變。〔……〕但改變從來不是隨心所欲的。它仰賴合乎禮節的閱讀。」（Derrida, 1981: 63）意義的延異再怎麼自由開放，都還是要沿著能指去發散、去製造差異。

就此而言，解構反而會質疑傳統的詮釋學，對於意義之整體性的追求可能會忽略那些看似邊緣的細節。但也正是因此，解構與詮釋學的旨趣並不相同，不只是詮釋學重視意義的整體性與同一性，而解構卻關注意義的無限性與差異性，此外，解構的旨趣不在於促進意義的理解或相互理解，而在於探索意義的構成與界限。

或許正是因此，在德希達與伽達瑪之間的對話終將有如一場「不可能的論辯」（Simon, 1989: 162-175）。在此之所以以伽達瑪代替哈伯馬斯進行討論，自然不是主張哈伯馬斯與伽達瑪在各方面皆有共識。[18] 然而，同樣以理解和相互理解為思想旨趣的溝通理論與哲學詮釋學，相較於解構的立場而言，顯然可以做為暫時合作的友軍攜手抗敵。就像伽達瑪曾



說，在詮釋學與解構持續論辯的期間，哈伯馬斯《現代性的哲學論述》展現了「對於德希達的出色批判」（vorzügliche Derrida-Kritik）（Gadamer, 1993: 23）。不過，本研究並不認同伽達瑪所言，因為哈伯馬斯對於德希達的批判並未真正聚焦於詮釋學所關切的意義與理解問題。此外，檢視伽達瑪與德希達之間的對話，將有助於透過海德格的尼采詮釋，來觀察德希達如何看待尼采對他的影響。

1981年4月25至27日在巴黎所舉辦的「文本與詮釋」研討會，伽達瑪與德希達各自出於詮釋學與解構的觀點進行發表與對話。伽達瑪以〈文本與詮釋〉一文闡述其哲學詮釋學主張，並且認為詮釋學與解構之間的差異，一方面可藉由雙方的共同思想淵源，即如何評判海德格的尼采詮釋來考察，另一方面則針對如何看待「文本」以區別雙方。經過一來一往的回應之後，德希達則發表〈善良的權力意志（二）：對簽名的詮釋（尼采／海德格）〉一文，透過檢視海德格的尼采詮釋，藉此與詮釋學進行一場「沒有對話的對話」。

面對海德格的尼采詮釋，伽達瑪認為德希達的評價是：海德格畢竟沒有比尼采來得基進。這是因為，即便是轉向之後的海德格後期思想，仍然是在追問存有的意義與真理的本質。而對於存有和真理的追問，對德希達來說即意味著仍然預設意義或本質的形上學現成在場。因此，當尼采將意義視為出於權力意志所進行的不斷詮釋時，反而真正突破了意義的在場形上學，破除了邏各斯中心主義。伽達瑪認為如此一來，德希達自然不會認同海德格對於尼采的形上學式詮釋，不會同意尼采思想具有整體性的說法。對此，伽達瑪認為德希達對於海德格有所誤解。伽達瑪主張海德格仍然更為基進之處在於，後者不像尼采透過價值重估以取消形上學，因為對海德格來說，價值仍然服務於存有者的權力意志。因此「海德格深入到形上學本身的背後，而非如同尼采滿足於停留在形上學之自我消解的極端之中。」（Gadamer, 1984: 27-28）

而伽達瑪在後續進一步回應中，更直接肯定了海德格的思想以及海德格的尼采詮釋：「我自己心甘情願地變成海德格與哲學文本或詩歌文本之對話底下強大力量的犧牲者，此一強大力量同時展現在其尼采詮釋中。我認為海德格將權力意志與永恆復返結合在一起的思想，具有全然的說服力，而且無可辯駁。」（Gadamer, 1989: 93-94）雖然受到海德格存有論的影響，使得伽達瑪得以從做為方法論的詮釋學方法，轉向做為存有論的哲學詮釋學，但伽達瑪並沒有停留在基礎存有論的影響中，而是極大地受到海德格後來關於藝術作品和語言的真理問題所啟發，從而離開了主體形上學，這在《真理與方法》第一篇關於藝術真理的探究中，已然透過「遊戲」（Spiel）概念取代康德審美主體化的詮釋取向而獲得說明（Gadamer, 2010: 112f）。遊戲的主體不是人，而是遊戲本身（Gadamer, 2010: 109-110）。亦即，藝術作品的真理並不取決於主體（如觀賞者），但藝術作品自身也從來不會自行完成，而是當觀賞者參與進入作品世界的遊戲之中，透過作品的表現從而使得意義整體得以發生（即「向構成物的轉化」（Verwandlung ins Gebilde））（Gadamer, 2010: 116-122），使得人的自我理解得以可能，這也正是過去與現在、作品與人之間的視域融合（Horizontverschmelzung）（Gadamer, 2010: 174。同時參閱1984: 46）。

正是以藝術為例，伽達瑪藉此闡述與解構之間的關鍵差異：「逗留（Verweilen）顯然是藝術經驗的真正標誌。一件藝術作品從來不可能被窮盡。它從來不空洞。相反，我們正是透過發現作品的『空洞』，來界定仿造或只求效果等等之類的東西為非藝術作品。沒有任何藝術作品會永遠以同樣的方式對我們說話。所以我們永遠必須做出不同的回答。〔……〕藝術表達的統一性（Einheit）表現為永遠無法窮盡的回答多樣性。我認為透過這種永無止境的多樣性來反對作品不可動搖的同一性（Identität），乃是一種謬誤。對我來說，之所以反對姚斯（Jauss）的接受美學（Rezeptionsästhetik）和德希達的解構主義，乃是因為：堅持文本的



意義同一性，既不是倒退回一種已被超越的古典美學的柏拉圖主義，也不是一種形上學的偏頗。」（Gadamer, 1993: 7。底線為本研究強調）換言之，伽達瑪認為哲學詮釋學面對意義，並不認為意義是某種已經在那裡靜靜等著被發現、等著被掌握的東西，作品自身固然有其同一性，然而同一性並不等於意義的單調空洞，而且同一性並不阻礙觀賞者之理解與詮釋的多樣性與差異性的進入。作品做為遊戲正是在於將*意義的同一性與理解的差異性加以調和*（Gadamer, 1984: 31），使得意義整體得以產生。同一與差異在此並不衝突。這也是為什麼，伽達瑪反對德希達解構的批評，始終並不認為後期海德格或是自己的哲學詮釋學仍可被視為一種邏各斯中心主義的形上學。

也正是從這一點出發，詮釋學與解構基於對文本的看法，得以標舉出原則性的區別。伽達瑪自問：「這是否意味著，詮釋乃是對於意義的*添加*（*Einlegen* von Sinn）而不是對於意義的發現（*Finden* von Sinn）？這顯然是由尼采所提出的問題，它不僅決定了詮釋學的等級和有效範圍，同時決定了其對手的反對意見。」（Gadamer, 1984: 34）必須小心，伽達瑪並沒有簡單地把解構等同為前者，而把詮釋學等同為後者。對他來說，哲學詮釋學對於意義的詮釋絕不僅是單純的「發現」。倘若果真如此，就會真的成為某種在場形上學。伽達瑪認為，詮釋學始終不能否認文本的重要性，儘管「每一次回到文本〔……〕都指向『證物』（Urkunde），即原初說出的或宣告的東西，它將做為意義的同一性（sinnhaft Identisches）。」（Gadamer, 1984: 39）但是「面對詮釋的各種可能性所具有可疑性、任意性，或至少是多樣性，文本始終做為堅定的參照點。」（Gadamer, 1984: 34）不過，文本永遠不是完成品（Gadamer, 1984: 35），即便必須堅持文本的意義同一性，但這卻必須透過帶有差異性的理解與表現過程不斷返回。

可以想見，德希達對於伽達瑪所謂詮釋學理所當然預設了理解的普

遍性要求，始終警戒在心。伽達瑪也認為德希達除非完全不想讓人理解，否則就不會說話或書寫，也不會對伽達瑪發問。因此，德希達雖然基於對「善良的權力意志」（guter Wille zur Macht）—— 即別人想要了解我的「善意」—— 的警戒而設法不被人理解，但伽達瑪則堅持運用一種「善良意志的權力」（Macht de guten Willens）—— 即出於「善意」硬是要了解別人—— 來理解德希達（Derrida, 1984: 56-58; 59-61）。這使得兩人之間的對話，始終是伽達瑪不斷想靠近德希達，而德希達則不斷想逃離伽達瑪，因而成為一場「非對話」。

不過，這場「非對話」畢竟並非全無交集。除了上述關於文本的看法之外，對於海德格的尼采詮釋亦可呈現兩人之間的差異。面對尼采著作的詮釋，德希達無法同意海德格將之賦予整體性的做法，而這卻是伽達瑪所肯定的。有趣的是，明明是以不成體系的遺稿《權力意志》為本，海德格卻能夠「發現」尼采思想中的整體性。德希達在〈善良的權力意志（二）：對簽名的詮釋（尼采／海德格）〉中，就認為所謂「尼采思想具有整體性」這種說法不可能成立。因為，這樣一種整體性來自於海德格出自形上學史的角度所賦予，海德格彷彿預設了每一位偉大的思想家都只有一個思想，而且每一個思想都具有整體性（Derrida, 1984: 63）。

德希達的反駁是，問題在於不論是「思想家只能有一個思想」或是「思想必然具備整體性」的任一者，都只是某種可被推翻的詮釋學預設，不可能獲得證實。德希達以海德格的《尼采》為例，指出海德格對尼采思想所賦予的整體性，其實立基於前者在書中對於後者字句援引的刻意刪除或忽略，從而自圓其說（Derrida, 1984: 70-72）。此外德希達也提醒，尼采就曾懷疑哲學家根本不會在著作中表達真正的想法，說不定「每種哲學都隱藏著一種哲學；每種意見也都是一種藏匿，每番言辭也都是一種面具。」（KSA 5: 234）

更鮮明的例子或許可見〈馬刺：尼采的風格〉一文。德希達提到一



段在尼采遺稿中的文字：「『我忘了我的雨傘』」（“ich habe meinen Regenschirm vergessen”）(Derrida, 1979b: 123。同時參閱 KSA 9: 587)。既然帶有引號，就可能是引文，但也可能是隨手寫下的無關緊要事物。然而，尼采全集的編輯將之收錄其中，德希達認為這或許是一處「詮釋學夢遊症的紀念碑」(monument of hermeneutic somnembulism) (Derrida, 1979b: 125)，因為對這句話的詮釋只能有如夢遊般遊蕩。儘管這句話就字面上沒有任何理解困難，在翻譯上更無歧異，然而它卻是完全去脈絡化的。德希達強調，一般的詮釋學總是相信，（遲早）一定能夠解開這段文字的祕密，發現它與作者思想之間的重要聯繫。然而德希達卻不這麼認為，它的去脈絡化使得它能夠被放在任何的脈絡中，它的可讀性反而造成它的難以理解。甚至更極端地思考：會不會「它的祕密就在於它可能真的沒有祕密」(Derrida, 1979b: 133)？只是看起來有祕密或是假裝有祕密？甚至是尼采故弄玄虛想讓人以為這其中必有祕密？於是德希達認為在這裡，詮釋學遭遇到它的限制，甚至進一步推論，即便尼采真的想要藉此說些什麼，而權力意志的多樣性與可變性，更有可能使得其文本呈現為異質性，而非整體性 (Derrida, 1979b: 133)。因此，可以說德希達迂迴地批判了伽達瑪所強調的意義整體性。

如此看來，不論是伽達瑪或德希達，都同樣反對意義的自行在場，也反對不論是作者或觀賞者的解讀權威。但是，詮釋學採取的做法是基於文本的未完成性，透過作品與觀賞者之間的遊戲而共同構成意義整體，它的目的始終在於意義的理解。它指向過去的原初同一性，但是讓此同一性不斷環繞自身逐漸變得豐富（就像作品可以不斷被重新演出，甚至在表現上有所創新，但是作品本身始終必須維持能夠「歷久彌新」的根本部分）。解構採取的做法則是基於文本自身的異質性，揭示中心與邊緣的對立並且呈現其意義指涉的無限延伸，目的不在於理解，而在於意義的分解。它指向未來的無限開放性，並讓意義總體解散為無法化約

的多樣性（就像對於作品的閱讀，即使每次都面對同樣的字句，然而字句本身已然指向無法窮盡的意義脈絡，從而始終可以得到不一樣的解讀可能）。

綜上所述，本章透過去正當化型的後現代，重新審視德希達與尼采的思想關聯，以及德希達的後現代意涵。因此，不同於哈伯馬斯以神祕主義的起源哲學和審美脈絡主義兩點來詮釋德希達，並試圖以此關聯於尼采的審美取向非理性主義。本研究主張，德希達不僅透過解構批判知識的階層化，在目的與終結之間、自我與他者之間反省人文主義。更重要的是，強調意義的詮釋在延異作用中產生的差異化，由此得以鮮明地凸顯出德希達的思想如何基於尼采的啟發而具有後現代的意涵。這種後現代意涵同樣不拒絕啟蒙，不反對理性，而應該視之為不同於哈伯馬斯之現代性計畫的另一種思考的可能性。

註 釋

1 這種說法要能成立，必須證明海德格在《存有與時間》之前，就已經深受尼采哲學的影響。但是，儘管海德格在《存有與時間》(§77) 中曾提及尼采關於歷史的思考，這並不足以推論海德格的存有論思考源自尼采 (Heidegger, 1967: 396)。哈伯馬斯顯然是從海德格後來的《尼采》講座出發做此推論，即便如此，海德格在《尼采》中也只是將權力意志視為存有者整體的本質，而將同一的永恆復返視為存有者整體的存有方式，卻從未將戴奧尼索斯視為存有。

2 此外，哈伯馬斯主張海德格的思想轉向「實際上」乃是由於國家社會主義的政治影響（而非為了解決思想內部的問題），也就是透過轉向存有史的考察來「開脫」自身短暫的納粹經驗。相關討論可參閱 Behler（1991: 40–45）。

3 此處的「模稜兩可」或許指的是，海德格的尼采代表西方形上學的完成，窮盡至今一切形上學的可能性，雖然隱然思考到如何超越形上學，但終究未能意識到存有問題。

4 不同於傅柯的「起源即差異」，傅柯要強調的是從系譜學的考察來看，起源沒有單一的原始起點，而總是多元且差異的各種來源。這也是為什麼要以「來源」(Herkunft) 取代「起源」(Ursprung)（參閱第五章第二節）。而德希達的「起源即延異」，則是指起源之為起源，總是已經指涉「起源之後的非起源」，起源恰恰無法自行在場成為孤立的起源。



5 雖然德希達在上述觀點下進一步說：「延異，在某種非常奇怪的方式中，（乃是）比存有論差異或存有的真理『更為古老』。」但是此處的「更為古老」是被打上括號的，因而理當不能就字面上來理解。德希達想表達的應該是，即便是存有自身也無法自行在場，總是必須在延異之中獲得把握。因此就解構思想來看，存有仍然只存在於延異之中，無法先於延異而存在（Derrida, 1982: 22）。

6 伽達瑪即認為海德格的「在世存有」已然突破主客二分（Gadamer, 1984: 25）。

7 沃林有類似的評價：「解構主義對思想推論必不可少的形式邏輯與命題真理，表現出近乎恐懼的憎惡。」（Wolin, 2006: 364）

8 哈伯馬斯的這種作法，或許是出於某種類似於沃林的觀察：「解構主義的發展有一特異之處：它在美國學術文化界開枝散葉的情況，遠勝於德希達的祖國法國。」（Wolin, 2006: 370）

9 hierarchy 一詞的古希臘字源 hierarkhes 原指「神聖儀式中的領導者，如大祭司」，其中 hier– 即指神聖，arkh– 即指領導、首要、支配等意，與前述「原始」之意同源。這剛好呼應著德希達的解構旨趣：對於神聖性的起源、原始、支配的顛覆。

10 因此，當德希達說解構既不屬於哲學也不屬於文學時，不是指一切的區分都失去意義而沒有必要。德希達要表達的是，解構想做的是思考哲學的構成與界限，因此會遊走在哲學與非哲學之間，涉及到非哲學的或哲學之外的界限性思考，但絕不是反哲學的思考（Derrida, 2002: 70; 1981: 71）。

11 如同沃林的批評，解構存在著「一個致命的自我矛盾——德希達將哲學史去哲學化（out-philosophize）的企圖。」（Wolin, 2006: 362）

12 例如或許更具代表性者如德曼（Paul de Man）。參閱石計生（2003: 143–188）。

13 德希達認為其解構思想絕非始終與倫理－政治面向無關，例如討論列維納斯之思想的〈暴力與形上學〉一文就至少迂迴地關聯到類似的思考（Derrida, 2004: 171–316）。儘管如此，恐怕還是會有人質疑「政治性地思考哲學」與「哲學性地思考政治」之間究竟有多大的共通性。

14 德希達早在1959年就曾針對胡塞爾發表演講，即收錄於《書寫與差異》的〈「生成與結構」及現象學〉一文。1962年則對胡塞爾《幾何學的起源》進行翻譯並撰寫長篇評介式導言（胡塞爾的本文40頁，德希達的導言則有170頁）。而且在其為數不多的書本式寫作中，就有1967年出版的《聲音與現象：關於胡塞爾現象學中符號問題的導論》，德希達甚至曾說「這本書也許是他最喜歡的論文」（Derrida, 1981: 4。依序參閱2004: 317–344; 1989a; 1973）

因此，面對稍後伽達瑪與德希達之間的對話，若僅將二者理解為海德格傳人之間的爭論，將可能會把爭論的主軸圈限在**存有**問題之上，而非德希達更關切的**符號**問題（Behler, 1991: 137）。

15 例如，尼采時常有「自相矛盾」的說法。諸如：「我不喜歡那種為了製造影響力而必須像要引爆炸彈一樣的人。」以及「我不是人類，我是炸藥。」（KSA 3: 509; KSA 6: 365）

16 亦同「**出自於生命的戰爭學校**——殺不死我的東西，將使我更強壯。」（KSA 6: 60）

17 這一點可以說同樣是社會學思考的精隨所在：「社會學想像基本上包括觀點轉換的能力，並在轉換過程中建構出對整體社會及其組成物的適當看法。」（Mills, 1995: 280）

18 二者曾有針對權威和批判等議題的相關論戰。參閱 Habermas（1982: 271–305）；Gadamer（1993: 232–250; 251–275）。

結論：
從後現代回到尼采

有人理解我嗎？…有人理解過我嗎？…

「完全沒有！我的先生！」

那麼，讓我們從頭開始吧。

——尼采，《道德系譜學》(KSA 5: 339)

本研究始於對尼采思想的興趣，進而對一組刻板印象感到困惑遲疑。一組在理論思想史中飽受誤解的刻板印象:「瘋子、狂人」尼采和「主張什麼都行、虛無主義、瓦解一切、自相矛盾、嘲諷戲謔、胡說八道的」後現代之間的一家親。經過考察，本研究將之重新定位為一種嚴肅的、值得重新思考的知識圖像：「強調多元、差異、流變的哲學家」尼采與「對現代性持續進行後設批判反思的」後現代之間的選擇性親近。

研究以「尼采到底有多後現代？」之發問開啟思考，思考的重點不在於周延互斥地切分歸類尼采是不是後現代論者，或是其思想有哪些部分屬於後現代論述，而在於以此發問做為認識尼采與理解尼采的策略性工具，藉此避免直面其思想的豐富雜多性卻無從把握的困難。其中，以現代與後現代論爭做為基本框架，以論爭中的關鍵議題凸顯辨析尼采思想的當代意義。

關於現代與後現代的論爭，本研究將哈伯馬斯的〈現代性——一項未完成的計畫〉一文視為象徵性的起點，為1980年代之後開展的各種後



續論述揭開序幕。既然只是象徵性的起點，就意味著在哈伯馬斯之前已有相關論述，從而刺激哈伯馬斯關注與寫作。哈伯馬斯明顯受到美國新保守主義對後現代的評價所影響，使哈伯馬斯從一開始就將後現代理解為反啟蒙、反理性、追求審美享樂的文化思潮，並且連帶對貫串其中的尼采哲學一併加以反對。即便已有李歐塔關於後現代的專著，哈伯馬斯卻對其避而不談。

為了掌握哈伯馬斯如何評價尼采與後現代，第一章首先檢視哈伯馬斯對於尼采的解讀，即如何透過「審美取向的非理性主義」，包括酒神救贖論與審美品味認識論，將尼采定位為徹底放棄啟蒙現代性以及解放訴求的後現代先行者，同時藉此了解哈伯馬斯對後現代的評價。本研究並不認同哈伯馬斯的詮釋，從而試圖證明尼采的思想並非反啟蒙，亦非反理性，其追求健康生命的權力意志思想也不等於對審美救贖的訴求。由此發現，倘若要對「尼采與後現代」此一理論思想議題進行更細緻的考察，必須重新梳理整個論題的主軸與相關環節。本研究透過與哈伯馬斯著作中最系統性的後現代批判論述進行爭辯，亦即《現代性的哲學論述》一書所開展出來的後現代系譜：從尼采到傅柯與德希達，藉此在此一論述場域中重新進行思考。

為了釐清此一論述場域的基本圖像，第二章運用韋伯的理念型方法論，對「後現代」進行理念型建構。分別透過文學藝術領域、哲學領域、以及社會領域的各種後現代論述，依其獨特性從中建構出三種後現代的理念型概念圖像：去分化型後現代，去正當化型後現代，以及去生產導向型後現代。即便在實際的經驗現象中難以找到如此純粹的清晰圖像，但卻正是因此，必須在理論上運用此一概念工具才能從事理解工作，從而凸顯研究對象的獨特性與差異性。去分化型後現代側重於模糊各種界限、拼貼雜燴、以本能、享樂、或審美體驗反對一切理性標準、甚至強調什麼都行。這一種最是吸引對後現代的種種負面評價。去正當化型後

現代強調對現代性之後設敘事的挑戰與質疑，諸如對於知識的總體性與階層化、意義的單一來源以及深度詮釋、以及主體的先驗不變性質。去生產導向型後現代則側重於社會經濟結構的轉型變遷，如消費導向取代過去生產導向的社會形態，促成社會的新階段來臨。研究發現，哈伯馬斯對於後現代的看法，混雜了去分化型與去正當化型後現代，從而使其論證夾雜難辨。本研究主張將論述場域聚焦於去正當化型後現代，一方面能夠更為清晰地針對上述議題進行論辯，另一方面又能藉此凸顯出尼采與後現代的思想關聯。

由於與尼采思想密切相關的去正當化型後現代，其思想基底主要來自法國後結構主義思潮，因此第三章透過比較尼采思想的繼受與發展在德國與法國的不同情況，說明為什麼特別是法國的知識脈絡，有助於尼采思想的開枝散葉。一方面在德國，尼采思想不斷受到政治意識型態（法西斯主義與馬克思主義）的扭曲與攻擊而汙名化，對此，亦有不少哲學專著（如雅斯培、洛維特、海德格）試圖辯駁並確立尼采的哲學地位。儘管如此，尼采思想在德國，其影響力始終受政治與戰爭因素所侷限。在法國，尼采思想反而較能抵抗政治意識型態的滲透，加上法國當時知識界的特定論爭（如辯證法與反辯證法、人文主義與反人文主義），以及如德勒茲重要的尼采詮釋，從而推動尼采思想在法國後結構主義的繼受與發展。而尼采思想在德法的詮釋取向亦不相同，以海德格與德勒茲之尼采詮釋做為對比，可以發現同一與差異的不同詮釋取向。而法國所強調差異、多元、生成的思想取向，正是本研究所強調去正當化型後現代的主要精神，亦可在後現代的指標性人物（傅柯和德希達）身上看到同樣的思想特徵。

但是，並非任何對現代性有所批判者都屬後現代，現代性同樣對自身進行自我批判。因此，做為中間考察的第四章，企圖在進入關於後現代的實質闡述之前，先對「現代性批判」與「後現代」辨析界限，廓清論



述場域的邊界。透過與哈伯馬斯的詮釋比較得知，現代性論述儘管亦針對自身的基礎進行批判反思，但始終以捍衛啟蒙之名，堅持其基礎的正當性與有效性。而後現代之不同處正在於對現代性的後設基礎與預設加以去正當化，從而開創新的可能性。研究發現，後現代從尼采那裡所獲得的思想啟發，並非如哈伯馬斯所言的反啟蒙與反理性，甚至可以說，**後現代的思想旨趣反而是試圖對於啓蒙的再啓蒙，對於理性的再理性化，從而讓現代性的意涵得以不斷活化**。後現代不是現代的終結與取代，而是對於現代之侷限與僵化永不停止的後設批判。「因為，最徹底的懷疑乃是知識之父。」（Weber, 2013: 489）韋伯如是說。現代性不需要的是信仰與膜拜，而是如尼采所建議的：「每天向自己開戰」。也因此，後現代做為對於現代性之永不停止的反思活動，在概念位階上始終對抗著居處上位的現代性，這樣的對抗永遠在發生當中，不會停止，除非現代性自身走向了終結，否則後現代的批判活動將會持續下去。

因此，在第五章與第六章，本研究針對後現代的兩位指標性人物，傅柯與德希達進行討論。哈伯馬斯延續他對尼采與後現代的評價——亦即尼采屬於審美取向的非理性主義，以及後現代試圖以此超越主體哲學，結果遭致全面挫敗—— 來評判二者。一方面，哈伯馬斯批評傅柯具有非理性主義的傾向，其用來超越主體哲學的權力理論，不僅未能真正擺脫意識主體哲學的基礎，以審美化的身體圖像做為批判權力的規範性基礎同樣不具效力。另一方面，哈伯馬斯則批評德希達以原始書寫觀超越主體哲學，卻仍陷入一種訴諸神祕的起源哲學，至於解構以文學終結哲學的企圖，將以犧牲哲學的實踐能力為代價而同樣不具效力。至此，哈伯馬斯一以貫之地「完成」了對於後現代的系統性批判。

本研究認為，哈伯馬斯對於現代性計畫的構想以及對於後現代的評價，始終出於其批判理論的解放式知識興趣，從而主張唯有邁向互為主體性的溝通典範，才能真正超越主體哲學的格局，為啟蒙現代性

計畫提供堅實的規範性基礎。然而，理論是否必須要為實踐而服務，這已經是一種立場選擇，而非知識的基本律令。同樣地，理論也無法以其可欲的世界藍圖，來評判其他理論的效力不足，因為它始終無法自我正當化自己的預設。做為一份實然的知識探究，本研究採納齊美爾的建議：「控訴或是諒解不是我們的任務，我們的任務只有理解。」（Simmel, 2006: 44）

由此出發檢視哈伯馬斯對上述二者的批評，本研究認為，傅柯並未由於研究瘋狂而成為反理性的非理性主義者。其權力觀在方法論的分析單位上所採取的關係層次，亦不能化約為個別主體的意識。此外，傅柯的權力批判並未奠基於所謂審美化身體的理想圖像，而是基於對啟蒙重新反省所提出的界限態度，面對現代治理性對生命的層層介入，思考如何可能不再是此時此地之所是的另一種「主體化」。特別是在這一點，能夠觀察到尼采的超人思想對傅柯的啟發，並展現二者各自觀點的後現代內涵。

至於德希達的解構思想，亦非某種起源哲學，而恰恰是針對形上學固有的不對等二元對立（如起源、本質、中心、存有等等）加以翻轉，辨析其中的概念階層，並探究這種不對等二元對立的構成與內在局限。解構也無意以文學批評取代哲學，因為解構思考的不是終結哲學，而是哲學的侷限，使哲學得以可能與不可能的非哲學活動。更重要的是，比起透過主體哲學來掌握德希達，意義的「延異」問題毋寧更能展現德希達的思想旨趣。既能觀察尼采的觀點主義與價值重估思想對於德希達的啟發所具有的後現代意涵，又能夠藉此區別於詮釋學而呈現解構的特性：反對意義的整體性與同一性，強調意義的無限指涉與差異播散，展現德希達思想的後現代意涵。

綜上所述，本研究為「尼采與後現代」此一理論思想論題提供了不同於哈伯馬斯的新思考可能。首先，本研究主張重新認識後現代，特別是



做為現代性之後設批判反思的後現代。後現代之為後現代的思想意義在於，只要現代性持續存在，只要現代性仍舊自我反思，那麼做為現代性之後設反思的後現代就不會停止，也不會消失。同時，應當將做為後現代之思想基底的法國後結構思潮，解讀為啟蒙理性計畫的另一種可能，而不是不可能。自哈伯馬斯揭開現代與後現代論爭的序幕，至今已近五十年。討論熱潮或已冷卻，然而嚴肅思考才正要開始。

同樣地，面對哈伯馬斯所建構的思想系譜中對於尼采的後現代定位，本研究肯定此一思想系譜的歷史意涵，然而反對哈伯馬斯的詮釋取徑，而建議以去正當化型的後現代取代審美取向的非理性主義，做為理解尼采思想的途徑。進一步地，尼采確實對於後現代有著難以忽視的影響力，然而尼采自身的思想與後現代之間亦存在著距離。尼采確實反對傳統形上學所建構出來的思想體系性與階層化，但是他並不因此單純走向各種價值的眾生平等。對於健康生命的追求仍位居其思想中心，並由此建構出其價值的階序。但是這樣的價值階序不再是過去那種透過否定他異而達成的暴力階層化，而是以自我肯定做為肯定差異的非暴力式階層。同理，不論是觀點主義或重估一切價值，並不僅是單純強調眾聲喧嘩、強調觀點的多樣性與意義詮釋的不會完成，而是仍服務於生命健康之追求，因而透過觀點轉換與價值翻轉來探問達致健康的各種可能性。至於其超人思想，不論是將「人」視為過渡，還是把「主體」的統一性視為虛構或迷信，尼采仍是為了從力的主動性與多樣性來呈顯生命的活力與豐沛，而不單單只是聲稱要逾越既存界限。

其次，擺脫對於後現代的汙名化，由此出發思考後續可能的研究論題，如擴大思考哈伯馬斯、傅柯、德希達三者之間其他值得延伸發展的論題。諸如：如何重新思考啟蒙（哈伯馬斯與傅柯）、如何從事批判與抵抗（哈伯馬斯與傅柯）、對自由主義的定位（哈伯馬斯與傅柯）、溝通與直言（parrhesia）的比較（哈伯馬斯與傅柯）、法律與正義的主張（哈伯

馬斯與德希達)、民主與接納他者(哈伯馬斯與德希達)、如何看待歐洲共同體(哈伯馬斯與德希達)、如何面對恐怖主義(哈伯馬斯與德希達)等等,為社會文化理論提供更多豐富的思想激盪,為理解時代注入更多新的能量。

最後,肯定尼采的思想遺產對於當代社會文化理論的啟發性。不只是對於重新認識與理解後現代有其必要性,重新認識與理解尼采思想自身同樣深具意義。因而,本研究建議「回到尼采」。回到尼采,並不意味著教條式地信奉尼采的所有字句思想。尼采思想的獨特性在於做為一種思想的永恆試金石,永遠提醒我們觀點轉換與價值重估的重要性,永遠提醒我們去發現自己的盲點與侷限。可以說,尼采的思想「乃是一種『給予』(Geben)、『贈送』(Schenken)和『創造』(Schaffen):一種給予,不期待欣然接受;一種贈送,不需要做出回報;一種創造,推動一種不同的定向按照它自己的方式繼續前進。就像太陽的作用一樣,這種作用在這種意義上給予、贈送和創造——但並不教導。」(Stegmaier, 2016: 151)回到尼采,踏著尼采的足跡,進入尼采思想的遊戲中,讓未完成的尼采思想與未完成的自我認識相互照面,在遊戲中理解尼采,在遊戲中獲得自我理解。

因此,本研究的成果僅是此一理論思想論爭史的起點,遠非終點。在此只是將糾結纏繞許久的論辯繩結予於拆解,而能不再偏見先行地重新編織這些論題。這是一份理論思想研究的自我期許,以期做為後續理論思想研究的詮釋學「前理解」,讓理解得以繼續理解。



參考書目

一、中文書目

石計生（2003）。意義的挑釁：德希達與保羅・德曼的解構及其對當代社會的文化解釋探究。收錄於黃瑞祺編：後學新論：後現代／後結構／後殖民（頁143-188）。臺北縣新店市：左岸文化。

吳豐維（2013）。邁向解構的正義：從列維納斯到德希達。收錄於黃瑞祺主編：理論的饗宴（頁309-332）。新北市：碩亞數碼科技。

李連江（1993）。新保守主義。臺北市：揚智。

林志明（2016）。《古典時代瘋狂史》導讀別冊。臺北市：時報文化。

孫周興（2015）。尼采與啟蒙二重性。收錄於：孫周興、陳家琪主編：德意志思想評論（第九卷）（頁3-16）。北京：商務。

馮學勤（2011）。從審美形而上學到美學系譜學：論尼采晚期美學思想中的反形而上學維度。杭州：浙江大學。

黃金麟等著（2010）。帝國邊緣：台灣現代性的考察。臺北市：群學。

黃厚銘等（2014）。本土理論再想像：葉啟政思想的共感與對話。新北市：群學。

黃瑞祺編（2003）。後學新論：後現代／後結構／後殖民。臺北縣新店市：左岸文化。

黃聖哲（2003）。阿多諾的非同一性思維及其與後結構主義的關係。收錄於黃瑞祺編：後學新論：後現代／後結構／後殖民（頁220-246）。臺北縣新店市：左岸文化。

葉啟政（2013a）。深邃思想繫鏈的歷史跳躍：霍布斯、尼采到佛洛依德以及大眾的反叛。臺北市：遠流。

葉啟政（2013b）。象徵交換與正負情愫交融：一項後現代現象的透析。臺北市：遠流。

Anderson, Perry（1999）。後現代性的起源（王晶譯）。臺北市：聯經。

Bataille, Georges（2012）。情色論（賴守正譯）。臺北市：聯經。



Bauman, Zygmunt（2002）。現代性與大屠殺（楊渝東、史建華譯）。南京：譯林。

Bauman, Zygmunt、Tester, Keith（2004）。與包曼對話（楊淑嬌譯）。臺北市：巨流。

Bell, Daniel（1989）。資本主義的文化矛盾（趙一凡、蒲隆、任曉晉譯）。臺北市：桂冠。

Benjamin, Walter（2002）。發達資本主義時代的抒情詩人：論波特萊爾（張旭東、魏文生譯）。臺北市：臉譜。

Best, Steven、Kellner, Douglas（1994）。後現代理論：批判的質疑（朱元鴻等譯）。臺北市：巨流。

Bourdieu, Pierre（2009）。帕斯卡爾式的沉思（劉暉譯）。北京：生活・讀書・新知三聯。

Brandes, George（1992）。尼采（安延明譯）。北京市：中國社會科學。

Calinescu, Matei（2002）。現代性的五副面孔：現代主義、先鋒派、頹廢、媚俗藝術、後現代主義（顧愛彬、李瑞華譯）。北京：商務。

Camus, Albert（2014）。反抗者（嚴慧瑩譯）。臺北市：大塊文化。

Dear, Michael（2004）。後現代都市狀況（李小科等譯）。上海：上海教育。

Deleuze, Gilles（2000）。解讀尼采（張喚民譯）。天津：百花文藝。

Deleuze, Gilles（2005）。哲學與權力的批判——德勒茲訪談錄（劉漢全譯）。北京：商務。

Derrida, Jacques（2002）。德里達中國講演錄（杜小真、張寧編譯）。北京：中央編譯。

Derrida, Jacques（2004）。書寫與差異（張寧譯）。臺北市：麥田。

Descombes, Vincent（2007）。當代法國哲學（王寅麗譯）。北京：新星。

Eco, Umberto（2014）。玫瑰的名字（註解本）（倪安宇譯）。臺北市：皇冠。

Einstein, Albert（1976）。愛因斯坦文集（第一卷）（許良英、范岱年編譯）。北京：商務。

Eribon, Didier（1994）。咫尺天涯：李維史陀訪談錄（廖仁義譯）。臺北市：桂冠。

Foster, Hal（2013）。反美學：後現代論集（呂健忠譯）。新北市新店區：立緒文化。

Foucault, Michel（2016）。古典時代瘋狂史（林志明譯）。臺北市：時報文化。

Gadamer, Hans-Georg（2007）。詮釋學（II）：真理與方法（修訂譯本）（洪漢鼎譯）。北京：商務。

Gay, Peter（2009）。現代主義（梁永安譯）。臺北縣新店市：立緒文化。

Giddens, Anthony（1994）。資本主義與現代社會理論：馬克思・涂爾幹・韋伯（簡惠美譯）。臺北市：遠流。

Gros, Frédéric（2012）。啟蒙與批判態度：傅柯論康德（蔣國英譯，何乏筆校）。收錄於：中國文哲研究通訊。第20卷第4期（頁3-9）。臺北市：中央研究院中國文哲研究所。

Gutting, Gary（2004）。20世紀法國哲學（辛岩譯）。南京：江蘇人民。

Heidegger, Martin（2002）。尼采（孫周興譯）。北京市：商務。

Heidegger, Martin（2005）。演講與論文集（孫周興譯）。北京：生活・讀書・新知三聯。

Heidegger, Martin（2008）。林中路（孫周興譯）。上海：上海譯文。

Heller, Peter（2007）。尼采與伏爾泰及盧梭的關係。收錄於O'Flaherty, James C. 等編：尼采與古典傳統（田立年譯）（頁183-221）。上海：華東師範大學。

Horkheimer, Max（1990）。傳統理論與批判理論。收錄於黃瑞祺編著：批判理論與現代社會學（頁293-350）。臺北市：巨流。

Horkheimer, Max、Adorno, Theodor W.（2008）。啟蒙的辯證——哲學的片簡（林宏濤譯）。臺北市：商周。



Huyssen, Andreas（2010）。大分裂之後：現代主義、大眾文化與後現代主義（王曉珏、宋偉杰譯）。臺北市：麥田。

Jencks, Charles（1998）。後現代建築語言（吳介禎譯）。臺北市：田園城市文化。

Latour, Bruno（2012）。我們從未現代過（余曉嵐、林文源、許全義譯）。臺北市：群學。

Lévi-Strauss, Claude（1989）。野性的思維（李幼蒸譯）。臺北市：聯經。

Lévi-Strauss, Claude（2001）。神話與意義（楊德睿譯）。臺北市：麥田。

Löwith, Karl（2005）。世界歷史與救贖歷史：歷史哲學的神學前提（李秋零、田薇譯）。上海：上海人民。

Löwith, Karl（2006）。從黑格爾到尼采：十九世紀思維中的革命性斷裂（李秋零譯）。北京：生活・讀書・新知三聯。

Löwith, Karl（2007）。一九三三：一個猶太哲學家的德國回憶（歐立遠譯）。臺北市：行人。

Löwith, Karl（2014）。海德格爾《尼采的話「上帝死了」》一文中所未明言。收錄於劉小楓編：尼采與基督教：尼采的《敵基督》論集（吳增定譯）（頁140-176）。北京：華夏。

Mann, Thomas（2012）。多難而偉大的十九世紀（朱雁冰譯）。杭州：浙江大學。

Marx, Karl（1995）。馬克思恩格斯選集（二版）。第一卷（中共中央馬克思恩格斯列寧斯大林著作編譯局編）。北京：人民。

Merquior, J. G.（1998）。傅柯（陳瑞麟譯）。臺北市：桂冠。

Mills, C. Wright（1995）。社會學的想像（張君玫、 劉鈐佑譯）。臺北市：巨流。

Neske, Günter、Emil Kettering（2005）編著。回答：馬丁・海德格爾說話了（陳春文譯）。南京：江蘇教育。

Nietzsche, Friedrich（2017）。論道德的系譜：一本論戰著作（趙千帆譯）。新北市：大家。

Robinson, Dave（2002）。尼采與後現代主義（陳懷恩譯）。臺北市：貓頭鷹。

Oliva, Achille Bonito（2001）主編。意大利超前衛藝術（王軍、孔新苗譯）。濟南：山東美術。

Safranski, Rüdiger（2007）。尼采：其人及其思想（黃添盛譯）。臺北市：商周。

Sartre, Jean-Paul（2012）。存在主義是一種人道主義（周煦良、湯永寬譯）。上海：上海譯文。

Sartre, Jean-Paul（2016）。何謂主體性？——沙特談馬克思主義與主體性（林惠敏譯）。臺北市：遠流。

Saussure, Ferdinand de（2008）。普通語言學教程（高明凱譯）。北京：商務。

Schopenhauer, Arthur（1989）。意志和表象的世界（林建國譯）。臺北市：遠流。

Scheler, Max（1995）。資本主義的未來（劉小楓編校、羅悌倫等譯）。香港：牛津大學。

Schluchter, Wolfgang（1986）。理性化與官僚化——對韋伯之研究與詮釋（顧忠華譯）。臺北市：聯經。

Simmel, Georg（2006）。叔本華與尼采——一組演講（莫光華譯）。上海：上海譯文。

Stegmaier, Werner（2015）。海德格爾之後的尼采。收錄於 Denker, Alfred 等主編：海德格爾年鑑（第二卷）：海德格爾與尼采（孫周興等譯）（頁 395-414）。北京：商務。

Stegmaier, Werner（2016）。尼采引論（田立年譯）。北京：華夏。

Venturi, Robert、Brown, Denise Scott、Izenour, Steven（1997）。向拉斯維加斯學習：被遺忘的建築形式的象徵主義（賀承軍譯）。臺北市：田園城市文化。

Weber, Max（1997）。學術與政治：韋伯選集（I）（錢永祥編譯）。臺北市：遠流。

Weber, Max（1989）。宗教與世界：韋伯選集（II）（康樂、簡惠美譯）。臺北市：遠流。



Weber, Max（2007）。基督新教倫理與資本主義精神（康樂、簡惠美譯）。臺北市：遠流。

Weber, Max（2013）。韋伯方法論文集（張旺山譯）。臺北市：聯經。

Wellmer, Albrecht（2013）。論現代與後現代的辯證法：遵循阿多諾的理性批判（欽文譯）。北京：商務。

Windelband, Wilhelm（1998）。西方哲學史（羅達仁譯）。臺北市：臺灣商務。

Wolin, Richard（2006）。非理性的魅惑：向法西斯靠攏・從尼采到後現代主義（閻紀宇譯）。臺北縣新店市：立緒文化。

Zudeick, Peter（2007）。瞧一眼尼采（黃添盛譯）。臺北市：商周。

二、外文書目

Ansell-Pearson, Keith (1991). Nietzsche contra Rousseau: A Study of Nietzsche's Moral and Political Thought. Cambridge; New York: Cambridge University Press.

Ashenden, Samantha & Owen, David (Eds.) (1999). Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory. London: Sage.

Aschheim, Steven E. (1992). The Nietzsche Legacy in Germany 1890-1990. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press.

Barthes, Roland (1977). Image-Music-Text. Essays selected and translated by Stephen Heath. New York: Hill and Wang.

Bataille, Georges (2004). On Nietzsche. Translated by Bruce Boone. London: Continuum.

Bauman, Zygmunt (1987). Legislators and Interpreters: On modernity, post-modernity and intellectuals. Ithaca; New York: Cornell University Press.

Bauman, Zygmunt (1991). Modernity and Ambivalence. Cambridge: Polity Press.

Bauman, Zygmunt (2000). Liquid Modernity. Cambridge: Polity.

Behler, Ernst (1991). Confrontations: Derrida/Heidegger/Nietzsche. Translated, with an Afterword, by Steven Taubeneck. Stanford; California: Stanford University Press.

Behler, Ernst (1996). Nietzsche in the twentieth century. In: The Cambridge Companion to Nietzsche (pp. 281-322). Edited by Bernd Magnus and Kathleen M. Higgins. Cambridge: Cambridge University Press.

Bell, Daniel (1976). The Coming of Post-Industrial Society. New York: Basic.

Bell, Daniel (1979). The Cultural Contradictions of Capitalism. Second Edition. London: Heinemann.

Bernstein, Richard J. (Ed.) (1985). Habermas and Modernity. Cambridge: Polity Press.

Bertens, Hans (1993). The Postmodern Weltanschauung and its Relation to Modernism: An Introductory Survey. In: A Postmodern Reader (pp. 25-70). Edited by Joseph Natoli and Linda Hutcheon. Albany: State University of New York Press.

Best, Steven & Kellner, Douglas (1997). The Postmodern Turn. New York: Guilford Press.

Caputo, John D. (Ed.) (1997). Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida. New York: Fordham University Press.

Culler, Jonathan (1982). On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism. Ithaca, New York: Cornell University Press.

Deleuze, Gilles (1983). Nietzsche and Philosophy. Translated by Hugh Tomlinson. New York: Columbia University Press.

Derrida, Jacques (1973). Speech and Phenomena. Translated, with an



Introduction by David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press.

Derrida, Jacques (1976). Of Grammatology. Corrected Edition. Translated by Gayatri Chakravorty Spivak. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press.

Derrida, Jacques (1979a). Living On: Border Line. In: Harold Bloom et al.: Deconstruction and Criticism (pp. 75-175). New York: Continuum.

Derrida, Jacques (1979b). Spurs: Nietzsche's Styles. Introduction by Stefano Agosti; translated by Barbara Harlow. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1981). Positions. Translated by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1982). Margins of Philosophy. Translated, with Additional Notes, by Alan Bass. Chicago: The University of Chicago.

Derrida, Jacques (1984). Guter Wille zur Macht (I): Drei Fragen an Hans-Georg Gadamer; Gadamer, Hans-Georg: Und dennoch: Macht des guten Willens. In: Text und Interpretation (S. 56-58; 59-61). Herausgegeben von Philippe Forget. München: Wilhelm Fink.

Derrida, Jacques (1989a). Edmund Husserl's Origin of Geometry: An Introduction. Translated, with a preface and afterword, by John P. Leavey, JR. Lincoln and London: University of Nebraska Press.

Derrida, Jacques (1989b). Of Spirit: Heidegger and the Question. Translated by Geoffrey Bennington and Rachel Bowlby. Chicago and London: The University of Chicago Press.

Derrida, Jacques (1992). Force of Law: The "Mystical Foundation of Authority." In: Deconstruction and the Possibility of Justice (pp. 3-67). Edited by Drucilla Cornell, Michel Rosenfeld and David Gray Carlson. New York; London: Routledge.

Derrida, Jacques (1995). Points...Interviews, 1974-1994. Edited by Elisabeth Weber, translated by Peggy Kamuf & others. Stanford, California: Stanford University Press.

Derrida, Jacques (1999). Marx & Sons. In: Ghostly Demarcations: A Symposium on Jacques Derrida's Specters of Marx (pp. 213-269). Edited by Michael Sprinker. London; New York: Verso.

Dreyfus, Hubert L. & Rabinow, Paul (1983). Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics. Second Edition with an Afterword by and an Interview with Michel Foucault. Chicago: The University of Chicago Press.

Ferry, Luc & Renaut, Alain (1990). French Philosophy of the Sixties: An Essay on Antihumanism. Translated by Mary H. S. Cattani. Amherst: The University of Massachusetts Press.

Foucault, Michel (1969). Wahnsinn und Gesellschaft: Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft. Aus Französischen von Ulrich Köppen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1972). The Discourse on Language. In: The Archaeology of Knowledge (pp. 215-237). Translated by A. M. Sheridan Smith. New York: Pantheon.

Foucault, Michel (1977). Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972-1977. Edited by Colin Gordon; translated by Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, and Kate Soper. New York: Pantheon.

Foucault, Michel (1988). Politics, philosophy, culture: Interviews and other Writings 1977-1984. Translated by Alan Sheridan and others; edited with an introduction by Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge.

Foucault, Michel (1990). The History of Sexuality. Volume I: An Introduction. Translated by Robert Hurley. New York: Vintage.



Foucault, Michel (1994). The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences. London; New York: Routledge.

Foucault, Michel (1995). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. Translated by Alan Sheridan. New York: Vintage.

Foucault, Michel (1997). Society Must Be Defended. Lectures at the Collège de France, 1975-1976. Edited by Mauro Bertani and Alessandro Fontana; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by David Macey. New York: Picador.

Foucault, Michel (2000a). The Essential Works of Foucault 1954-1984. Volume One: Ethics. Edited by Paul Rabinow, translated by Robert Hurley and others. London: Penguin Books.

Foucault, Michel (2000b). Essential Works of Foucault 1954-1984. Volume Two: Aesthetics, Method, and Epistemology. Edited by James Faubion; translated by Robert Hurley and others. New York: Penguin.

Foucault, Michel (2002). Essential Works of Foucault 1954-1984. Volume Three: Power. Edited by James D. Faubion; translated by Robert Hurley and others. New York: Penguin.

Foucault, Michel (2005). The Hermeneutics of the Subject. Lectures at the Collège de France, 1981-1982. Edited by Frédéric Gros; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2006). History of Madness. Edited by Jean Khalfa; translated by Jonathan Murphy and Jean Khalfa. London and New York: Routledge.

Foucault, Michel (2007a). The Politics of Truth. Edited by Sylvère Lotringer; introdution by John Rajchman; translated by Lysa Hochroth and Catherine Porter. New York: Semiotext(e).

Foucault, Michel (2007b). Security, Territory, Population. Lectures at the Collège de France, 1977-1978. Edited by Michel Senellart; general editors:

François Ewald and Alessandro Fontana; translated by Graham Burchell. New York: Palgrave Macmillan.

Foucault, Michel (2008). The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979. Edited by Michel Senellart; general editors: François Ewald and Alessandro Fontana; translated by Arnold . New York: Palgrave Macmillan.

Frank, Manfred (1989). What is Neostructuralism? Translated by Sabine Wilke and Richard Gray. Foreword by Martin Schwab. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Frisby, David (1986). Fragments of Modernity: Theory of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer, and Benjamin. Cambridge: MIT Press.

Forget, Philippe (hrsg.) (1984). Text und Interpretation. München: Wilhelm Fink.

Gadamer, Hans-Georg (1984). Text und Interpretation (S. 24-55). In: Text und Interpretation. Herausgegeben von Philippe Forget. München: Wilhelm Fink.

Gadamer, Hans-Georg (1989). Letter on Dallmayr. In: Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter (pp. 93-101). Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. Albany: State University of New York Press.

Gadamer, Hans-Georg (1998). The Drama of Zarathustra. Translated by Zygmunt Adamczewski. In: Nietzsche: Critical Assessments. Volume I: INCIPIT ZARATHUSTRA / INCIPIT TRAGOEDIA: Art, Music, Representation, and Style (pp. 124-137). London and New York: Routledge.

Gadamer, Hans-Georg (2010). Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Mohr.

Giddens, Anthony (1987). Social Theory and Modern Sociology. Stanford and California: Stanford University Press.



Habermas, Jürgen (1973). Erkenntnis und Interesse. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1981a). Kleine Politische Schriften (I-IV). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1981b). Theorie des kommunikativen Handelns. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1981c). Modernity versus Postmodernity. Translated by Seyla Ben-Habib. In: New German Critique. No. 22, Special Issue on Modernism (pp. 3-14).

Habermas, Jürgen (1982). Zur Logik der Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1984). Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1988). Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen (1989). The New Conservatism: Cultural Criticism and the Historians' Debate. Edited and translated by Shierry Weber Nicholsen; introduction by Richard Wolin. Cambridge; Massachusetts: The MIT Press.

Habermas, Jürgen (1995). Taking Aim at the Heart of the Present: On Foucault's Lecture on Kant's What is Enlightenment? In: Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate (pp. 149-154). Edited by Michael Kelly. Cambridge: MIT Press.

Hassan, Ihab (1987). The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture. Columbus: Ohio State University Press.

Heidegger, Martin (1967). Sein und Zeit. Tübingen: Max Niemeyer.

Heidegger, Martin (2008). Nietzsche. Erster Band. Stuttgart: Kletta-Cotta.

Jameson, Fredric (1983). Postmodernism and Consumer Society. In: The Anti-Aesthetic: Essay on Postmodern Culture (pp. 111-125). Edited by Hal Foster. Washington: Bay Press.

Jameson, Fredric (1991). Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism. London; New York: Verso.

Jaspers, Karl (1981). Nietzsche: Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Vierte unveränerte Auflage. Berlin und New York: Walter de Gruyter.

Jencks, Charles (2002). The New Paradigm in Architecture: The Language of Post-Modern. New Haven and London: Yale University Press.

Kaufmann, Walter (1978). Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Kearney, Richard (1994). Modern Movements in European Philosophy. Second Edition. Manchester and New York: Manchester University Press.

Kelly, Michael (Ed.) (1994). Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Lévi-Strauss, Claude (1963). Structural Anthropology. Volume One. Translated by Claire Jacobson and Brooke Grundfest Schoepf. New York: Basic.

Lévi-Strauss, Claude (1983). Structural Anthropology. Volume Two. Translated by Monique Layton. Chicago: The University of Chicago Press.

Lévi-Strauss, Claude (1987). Introduction to the Work of Marcel Mauss. Translated by Felicity Baker. London: Routledge.

Löwith, Karl (1997). Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same. Translated by J. Harvey Lomax. Foreword by Bernd Magnus. Berkley; Los Angeles; London: University of California Press.

Lukács, Georg (1974). Die Zerstörung der Vernunft. Darmstadt: Luchterhand.

Luhmann, Niklas (1984). Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.



Lyotard, Jean-François (1984). The Postmodern Condition: A Report on Knowledge. Translated by Geoff Bennington and Brian Massum; Foreword by Fredric Jameson. Manchester: Manchester University Press.

Michelfelder, Diane P. & Palmer, Richard E. (Eds.) (1989). Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter. Albany: State University of New York Press.

Montinari, Mazzino (2003). Reading Nietzsche. Translated and with an Introduction by Greg Whitlock. Urbana; Chicago: University of Illinois Press.

Nehamas, Alexander (1985). Nietzsche: Life as Literature. Cambridge: Harvard University Press.

Nietzsche, Friedrich (1956). The Birth of Tragedy and The Genealogy of Morals. Translated by Francis Golffing. New York: Doubleday.

Nietzsche, Friedrich (1988). Sämtliche Werke: Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. Herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin: Walter de Gruyter.

Passerin d' Entrèves, Maurizio & Benhabib, Seyla (Eds.) (1996). Habermas and the Unfinished Project of Modernity. Critical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity. Cambridge, UK: Polity Press.

Ricœur, Paul (1974). The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics. Edited by Don Ihde. Evanston: Northwestern University Press.

Rose, Margaret A. (1991). The post-modern and the post-industrial: a critical analysis. Cambridge: Cambridge University Press.

Schmidt, James (Ed.) (1996). What is Enlightenment?: Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions. Berkeley: University of California Press.

Schrift, Alan D. (1995). Nietzsche's French Legacy: a Genealogy of Poststructuralism. New York; London: Routledge.

Simmel, Georg (1995). Schopenhauer und Nietzsche. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simmel, Georg (2006). Die Großstädte und das Geistesleben. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Simon, Josef (1989). Good Will to Understand and the Will to Power: Remarks on an "Impossible Debate." In: Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter (pp. 162-175). Edited by Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer. Albany: State University of New York Press.

Solms-Laubach, Franz zu (2007). Nietzsche and Early German and Austrian Sociology. Berlin; New York: Walter de Gruyter.

Sontag, Susan (2001). Against Interpretation: And Other Essays. New York: Picador.

Vattimo, Gianni (1988). The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Postmodern Culture. Translated and with an Introduction by Jon R. Snyder. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.

Vattimo, Gianni (2001). Nietzsche: An Introduction. Translated by Nicholas Martin. California: Stanford University Press.

Venturi, Robert (1977). Complexity and Contradiction in Architecture. New York: Museum of Modern Art.

Weber, Max (1988). Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen: Mohr.

Wellmer, Albrecht (1991). The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics, and Postmodernism. Translated by David Midgley. Cambridge; Massachusetts: Polity Press.

Welsch, Wolfgang (2008). Unsere postmoderne Moderne. Berlin: Akademie.

國家圖書館出版品預行編目 (CIP) 資料

尼采到底有多後現代？/ 李晏佐著 .-- 初版 .-- 臺北市 :
開學文化 , 2020.10
面； 公分 . -- (Uni ; 28)
ISBN 978-986-98084-7-7 (平裝)

1. 尼采 (Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900)
2. 學術思想 3. 哲學

147.66 109012995

Uni 028

尼采到底有多後現代？

作 者 李晏佐
責任編輯 陳胤慧
封面設計 職日設計
內文排版 劉秋筑

發 行 人 顧忠華
營 運 長 許天祥
出 版 開學文化事業股份有限公司
地 址 100臺北市中正區泉州街9號3樓
電 話 (02) 2301-6364
傳 真 (02) 2301-9641
讀者信箱 openlearningtw@gmail.com

總 經 銷 紅螞蟻圖書有限公司
地 址 114臺北市內湖區舊宗路2段121巷19號
電 話 (02) 2795-3656
傳 真 (02) 2795-4100
服務信箱 red0511@ms51.hinet.net

排版印製 龍虎電腦排版股份有限公司
出版日期 2020年10月 初版一刷
定 價 350元
書 號 OC028
I S B N 978-986-98084-7-7

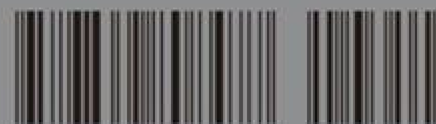
Printed in Taiwan

◎ 本著作物係著作人授權發行，若有重製、仿製或對內容之其他侵害，
本公司將依法追究，絕不寬貸！

◎ 書籍若有倒裝、缺頁、破損，請逕寄回本公司更換。

後現代並非現代性的終結與取代，而是對於現代性之侷限與僵化永不停止的後設反思批判。除非現代性自身走向終結，否則後現代的批判反思活動將會持續下去。因此，對於現代性議題的關注，重新認識尼采與後現代確有其必要性。

ISBN：978-986-98084-7-7
OC028 | NT$350



強調多元、差異、流變的哲學家「尼采」，
對上與現代性持續進行後設批判反思的「後現代」。
該如何看待其間的延續與差異？

「尼采」是誰？

只是個胡言亂語、啟發法西斯主義、主張一切虛無的瘋狂之人？

什麼是「後現代」？

是某種主張什麼都行、否定一切、自相矛盾、嘲諷戲謔、胡說八道的過時思潮？

「尼采」與「後現代」兩者之間的關聯又是什麼？

破除刻板印象之迷思，從「尼采到底有多後現代？」做為提問開展，追索現代與後現代論爭中的種種關鍵議題，凸顯辨析尼采思想的當代意義。透過與現代性捍衛者哈伯馬斯對於尼采與後現代的經典批判，重新梳理後現代的概念，並確認尼采及法國新尼采學者之間的思想繼受，展開一次理論與思想史的系譜考察。

套用尼采的說法，這過程與成果就是晏佐不斷超克自我，
充分發揮其權能意志的表現。
超克人的權能意志，正是有別於奴隸與群氓的妒恨與求同，
而是願意承擔孤獨，走上一條人跡罕見的道路之決心。—— **黃厚銘**

我尤其推薦讀者閱讀晏佐對哈伯馬斯提出的反批判，
並嘗試評估他的觀點是否合理。—— **萬毓澤**

專文推薦

黃厚銘
國立政治大學社會學系特聘教授兼系主任

萬毓澤
國立中山大學社會學系教授

特別推薦

張義東
國立屏東大學社會發展學系助理教授

湯志傑
中央研究院社會學研究所研究員

楊婉儀
國立中山大學哲學研究所教授兼代所長

裴元領
東吳大學社會學系副教授

劉滄龍
國立臺灣師範大學國文系教授